

SPECIALOPPGAVE I TEOLOGI  
UNIVERSITETET I OSLO  
DET TEOLOGISKE FAKULTET

TEOL4901

HØSTEN 2009

Thomas Ekeberg-Andersen

”Preeksilsk frelsesforståelse i Esajas 1-12”

Vejleder:  
Helge S. Kvanvig

# Indholdsfortegnelse

Side 1	<b>Indholdsfortegnelse</b>
Side 2	<b>Introduktion</b>
	Side 3 <i>Bibelhenvisninger</i>
Side 4	<b>Profeterne generelt</b>
Side 6	<b>Traditionel bibelforskning</b>
	Side 9 <i>Delkonklusion</i>
Side 11	<b>Scribal Traditions</b>
	Side 16 <i>Profeterne hos van der Toorn</i>
Side 18	<b>Introduktion til Esajas</b>
	Side 19 <i>Opdeling af Esajas 1-39</i>
	Side 20 <i>Datering af Esajas 1-39</i>
	Side 21 <i>Esajas 1-12</i>
	Side 23 <i>Folkets synd, straf og genoprettelse ifølge Esajas</i>
Side 25	<b>Semantik Esajas 1-12</b>
	Side 25 <i>Esajas 6,9-13 – יְרֵעַ גְּדָרָשׁ og שׁוֹב</i>
	Side 30 <i>יְשׁוּעָה וְשׁוֹמֵר i Esajas 7,3</i>
	Side 32 <i>שׁוֹמֵר og שׁוֹמֵרִית i Esajas og Amos</i>
	Side 35 <i>Træanalogien i Esajas 11,1-10</i>
	Side 38 <i>Delkonklusion</i>
Side 40	<b>Konklusion</b>
Side 42	<b>Bibliografi</b>

## Introduktion

Den nærorientalske kultur var baseret på mundtlig overlevering af både kulturelle, men også religiøse traditioner. På trods for at de kilder, vi i dag har tilgængelige er skriftlige, spillede disse tekster ikke en rolle, som tilnærmelsesvis tilsvarende nutidens brug af tekster. Datidens samfund var mundtligt baseret og kun en meget lille del af samfundet var i stand til at benytte læse- eller skrivekunst. Derfor er det interessant at undersøge om der har været en forskel i måden hvorpå forskellige religiøse grundbegreber er blevet brugt, *efter* de er blevet nedskrevet *fra* den mundtlige overlevering, men også om der er sket en udvikling af disse begreber *igennem* den skriftlige tradition. Karel van Der Toorn beskriver i ”Scribal Culture – The Making of the Hebrew Bible” hvordan tilblivelsen af disse antikke tekster foregik og hvordan mange ideer og arbejdsmetoder ofte blev udvekslet mellem de nærorientalske kulturer (van Der Toorn, 2007, 4f).

I denne opgave vil jeg undersøge hvorvidt denne skriver-tradition kan have påvirket udviklingen af den gammeltestamentlige profettradition, og specifikt vil jeg beskæftige mig med Esajas 1-12, som menes at være det mest oprindelige og tidligste af bogen. Der forekommer her en ordbrug og omtale af folkets straf, som jeg mener nødvendigvis ikke forudsætter et ophold i eksil. Der bruges særligt begreberne שְׁאֵר she'ar og שׁוּב shuw, som betyder henh. *rest* og *at vende tilbage* eller *at omvende sig*. Esajas omtaler flere steder en ”rest” efter den forestående udryddelse af Israel, som skal efterlades og danne grundlag for det nye Israel. Andre steder fortælles hvordan denne ”stub” eller ”kvist” skal vokse og skyde frem som grundlaget for reetableringen af Jahves udvalgte folk. Samme med den nogle steder ikke helt tydelige og konsekvente brug af שׁוּב shuw i dets to væsentlige forskellige betydninger, bliver dette to interessante begreber at undersøge nærmere. Det er min arbejdstese, at denne ”rest” og ”omvendelse” oprindeligt kan være tænkt i et pre-eksilsk perspektiv og kontekst, som netop er grunden til at eksilet ikke forekommer direkte i Esajas, før i de post-eksilske redaktionelle tilføjelser. Den oprindelige profet Esajas – om denne har eksisteret eller ej – har muligvis ikke opereret med tanken om at folket skulle sendes i eksil, men beskrevet at hele folket ikke skulle udryddes, men noget af det efterlades for at genopbygge nationen i overensstemmelse med Jahves pagt. Yderligere vil jeg undersøge træanalogien i Esajas 11,1 og begrebet זֶרַע קֹדֶשׁ zera qodesh i Esajas 6,13, da også disse to passager også fremstiller et interessant billede af folkets genkomst efter Jahves straf.

Igennem den litterære udvikling og recirkulering af de tidligere grundbegreber, udført af datidens skrivere i templets skriftarbejde, er min hypotese derfor, at der hos den tidlige Esajas muligvis kan ses en anderledes oprindelig forståelse af denne ”rest”, som først senere er blevet omtolket til at betyde de hjemvendte efter eksilet. Det vil hermed være interessant at se om der, hos den tidlige profet, forkyndes en ødelæggelse uden et eksil og særligt om en del af folkets skulle skånes. *Findes der altså en frelsesforståelse i det Gamle Testamente, som ikke forudsætter et*

*ophold i eksil og dermed en genoprettelse af Israel, som ikke kræver en tilbagekomst fra et eksil? Hvis dette er tilfældet, vil profeten altså forkynde en ødelæggelse uden eksil, men også en efterfølgende genoprettelse. Og er det hermed sandsynligt at forestille sig en tidlig forståelse af at Jahve ikke ville udrydde hele sit folk i profeternes domfældelse over folket?*

Efter en introduktion af profetlitteraturen generelt, vil jeg kort redegøre for klassiske tendenser indenfor bibelforskningen, som har påvirket måden, hvorpå man læser og tolker profeterne. Jeg vil her primært benytte tyske Gerhard von Rad og amerikanske Donald E. Gowan og belyse deres brug af profetskrifterne.

Herefter vil jeg redegøre for hollandske Karel van der Toorns teori om tilblivelsen af de jødiske og nærorientalske tekster, for at bruge denne opfattelse til et forsøg på at belyse hvordan profetteksterne kan have undergået en lignende udvikling.

Derefter følger en introduktion og beskrivelse gennemgang af Esajas 1-39 med særlig vægtning af 1-12. Mit fokus vil være på Jahves forestående straf, beskrivelsen af hvordan denne straf skal ske og til sidst, hvordan profeten forudsiger en evt. genoprettelse af nationen. Jeg vil igennem denne del fokusere på Esajas 1-12 og belyse spørgsmålet om datering af netop denne del af profetbogen.

Esajas 1-12 vil fortsat være mit fokus i den semantiske del af opgaven, som vil berøre de nævnte hebræiske grundbegreber og udtryk i denne del for at undersøge hvordan disse i Esajas samt andre relevante tekststeder.

Afslutningsvis vil jeg i min sammenfatning og konklusion forsøge at udlede nogle generelle tendenser for brugen af disse begreber for at be- eller afkræfte om der egentlig forefindes en pre-eksilsk frelsestanke i den tidlige esajasprofeti.

### **Bibelhenvisninger:**

Igennem hele min opgave benytter jeg mig af Accordance 8 Bible Software (version 8.4) udviklet af OakTree Software. Denne indeholder den hebræiske bibel – *”BHS with Westminster Hebrew Morphology, Biblia Hebraica Stuttgartensia”*, edited by Karl Elliger, William Rudolph, et al. 4th corrected edition edited by Adrian Schenker. Copyright © 1966, 1977, 1983 Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Den morfologiske del af denne er: *”Groves-Wheeler Westminster Hebrew Morphology”*, v. 4.10. Produced by the J. Alan Groves Center for Advanced Biblical Research © 1991-2008 Westminster Theological Seminary.

Henvisninger til den danske oversættelse af bibelen er taget direkte fra *”Bibelen – Den Helliges Skrifts Kanoniske Bøger og Det Gamle Testaments Apokryfe Bøger”* fra Det Danske Bibelselskab, København 1998.

## Profeterne generelt

Det gammeltestamentlige verdensbillede var bygget på en række grundliggende forhold, som alle var bundet op mod Jahves skaberværk og Jahve aktive indgriben i denne verden. Profeternes formaninger fulgte ligeledes en klar *handling-følge ontologi* med Jahve, som altid ville belønne den, der lever retfærdigt, men samtidig straffe den, der ikke gør det. Paradokset i denne teologi er dog, at selvom den retfærdige lever efter Jahves love og regler, går det ham oftest alligevel skidt. Men i sådanne tilfælde vil Jahve altid handle barmhjertigt og redde den retfærdige fra hans ulykke. I en *kaos-kosmos-ontologi* gjorde dette dualistiske forhold gjorde sig også gældende og man opfattede hele verdensordenen som splittet mellem henh. livsfremmende og livstruende kræfter, der hele tiden påvirkede mennesker og verden. Disse to ontologier, som drejer sig om henh. menneskernes sfære og den guddommelige sfære, er grundlaget for størsteparten af de gammeltestamentlige teksters verdensforståelse (Kvanvig, 1999, 199f).

Denne todelte verdensopfattelse skulle også danne grundlag for hvordan profeternes formaninger blev redigeret og tilføjet forklaringer i den post-eksilske litterære tradition, således at de kunne genspejle Israels forhold til Jahve – uanset hvor kompliceret dette end var. Tre store begivenheder var igennem nationens historie med at præge jødernes selvforståelse som et folk, udvalgt af Jahve. 722 f.kr. blev Samaria ødelagt af Assyrien, hvorefter Juda blev underlagt assyrisk kontrol. Amos, Hosea, Micah og den tidlige Esajas er fra denne periode. Efterfølgende skelsættende begivenheder er ødelæggelsen af Jerusalem i 587 f.kr. og det efterfølgende eksil i Babylon samt dettes afslutning under den babylonske kong Kyrus i 538 f.kr. Efter ophold i eksilet skete en enorm omvæltning for en nation, der pludselig vendte tilbage til deres hjemland for at genfinde deres identitet og selvforståelse (Gowan, 1998, 8f). Forflyttelse eller militær deportering var altså almindeligt anvendt i antikken, men i det Gamle Testamente er det primært hos profeterne, at det anvendes som potentiel fremtid for nationen. I Deut. 4,25-31 beskrives hvordan Israel bryder pagten med Jahve og udryddes fra landet, men også at en del af folket bliver sendt i eksil. Interessant er her at der netop *ikke* snakkes om at folket i eksil nødvendigvis skal vende tilbage, sådan som profeterne gør. (Gowan, 1998, 18f).

Profeter og profettekster var en udbredt og velkendt fænomen i den antikke nærorient. De indeholdt oftest forudsigelser, eskatologiske eller apokalyptiske fremstillinger og kritiserede gerne religiøs eller social uretfærdighed. De havde alle én fællesnævner; De formidlede alle en tale inspireret af en guddommelig magt, som mere eller mindre klart, rettede sig imod en tredjepart (Huffman, 1992, "*prophecy*", 477). I det Gamle Testamente forekommer profeterne oftest under navnet נָבִיא (Navi eller Nabi), som mener at være et ord afledt af det akkadiske "*Nabu*", som betyder en guddommelig eller en person med kontakt til det guddommelige. På denne måde, er der altså forbindelse mellem den hebræiske bibels fortællinger om profeterne og den mellemøstlige

tradition for denne typer karakterer. Profeterne kom fra alle af samfundets forskellige lag og mange beretter om deres kald til at blive profet. F.eks. var Amos, som bekendt, en fårebonde (נִקְרִים) fra Thekoa (Amos 1,1), mens Jeremias var født ind i en præstefamilie (Jer 1,1), men de fik begge en åbenbaring af Jahve om at forkynde hans ord og dom over Israel (Schmitt, 1992, "Prophecy", 482ff).

Det er oftest vanskeligt nøjagtigt at datere de tidlige tekster i det Gamle Testamente, da der forekommer meget få præcise tidsangivelser i f.eks. det deuteronomistiske historieværk. Det er blot mere eller mindre vage angivelser, som f.eks. at David regerede i 40 år (2. Sam 5,4), som dog er vanskelige at benytte eftersom de ofte ikke henviser til nogen bestemt historisk begivenhed. Derfor vil alle dateringer, som baserer sig udelukkende på bibelske tekster ikke være præcise og man er nødt til at anvende andre overleveringer eller arkæologiske udgravninger – f.eks. "*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*" af J.B. Pritchard, Princeton, 1969. Det første sammenfald med en sådan finder vi i "*De Babylonske Krøniker*", der fortæller den præcise dato for Israels overgivelse til Nebuchadnezzar i 597 f.kr. (Hoppe, 1992, "Israel", 559ff).

I årene frem mod dette eksil eksisterede Israel som en forholdsvis velstående nation, dog med nogle interne stridigheder mellem Israel og Juda. Hen imod første halvdel af det syvende århundrede var der fred og samarbejde mellem de to dele af nationen og dette blomstrede under Kong Jeroboam II, som regerede i Israel fra 786-745. Det er også i denne periode af velstand, at den sociale uretfærdighed, som både Amos og Esajas kritiserer, begyndte at dukke op. Efter Jeroboam II's død i 745 f.kr. herskede der en del uro i Israel, som Assyrierne udnyttede til at få større indflydelse i landet, gennem den nye konge Pekahiah, som var venlig stillet imod Assyrien.

Da Kong Akaz blev konge i Juda, skulle situationen begynde at ændre sig. Han kom under pres for at tage side i det spændte forhold mellem Assyrien og Israels nye konge Hoshea, som var fjendtlig stillet imod Assyrien. Den er denne Syrisk-Eframitiske krig, der foregik omkring 734 f.kr., som beskrives i Esajas 7,1-9 (Watts, 2001, 113). Kong Hoshea forsøgte at slå tilbage mod Assyrien og fjerne dem fra regionen, efter assyriernes kong Tiglath-Pileser døde i 724, men dette endte katastrofalt for Israel, som blev belejret af Assyrien i tre år, Samaria blev ødelagt og store dele af befolkningen blev deporteret væk. Tiglath-Peliser havde indført deportering af erobrede lande, som almindelig praksis i Assyriens krigsførelse, som f.eks. kan ses i 2. Kong. 15.29 (Watts, 2005a, 126). Folk fra andre af assyriernes områder blev på samme måde flyttet ind i det nyligt erobrede Israel, hvilket gav grundlag for de senere konflikter mellem samaritanere og jøder i Israel (Hoppe, 1992, "Israel", 563ff). Israel skulle blive under fremmed herredømme helt frem til Nebuchadnezzar besejrede Ægypten i 605, hvorefter Babylon ødelagde store dele af Jerusalem, inklusiv templet i 597, som resultat af det jødiske oprør i 601 f.kr. og senere sendte folket i eksil (Hoppe, 1992, "Israel", 566).

## Traditionel bibelforskning

I oldkirken tolkede de kristne kirkefædre ofte hele det gamle testamente til at pege frem imod Kristus i det Ny Testamente og dette inkluderede selvfølgelig også profeterne. Denne messianske tolkning af Gammel Testamente var ofte et omstridt emne i debatten mellem jøderne og de kristne i oldkirken. F.eks. blev Esajas 7,14 tillagt klar henvisning til Marias jomfrufødsel af Jesus, hvor den jødiske læsning blot pegede imod en ung kvinde, der fødte en søn (McKinion, 2004, xviii).

Indenfor de seneste 50-60 år har der, med nye paradigmeskift indenfor teologien, også kommet nyt og anderledes fokus på profetskrifterne, der, ligesom resten af Gammel Testamente, været udsat for megen forskning og tænkning. Inden for den klassiske bibeltolkning er tyskeren Gerhard von Rad at regne for en af de stærkeste teologiske hjerner. Han tolkede profetskrifterne som en videreførelse af forholdet mellem Jahve og Israel og som en omformulering af den sakrale tradition, hvori Israel skulle forny sit forhold og afhængighed til Jahve. Hele det gamle testamente blev dermed, i den klassiske tolkning, én sammenhængende fremstilling af Jahves løfter og profeterne er netop med til at omformulere den gamle pagt mellem Israel og Jahve til nu at inkludere fremtiden. Von Rad formulerede dette som en omformuleringen af løftet om frelsen, som samtidig var baseret på den sakrale tradition (von Rad, 1968, 11-14) og profeterne var, ifølge von Rad, i stand til at se *"the new historical acts of God which they saw around them in exactly the same category as the old basic events of the canonical history"* (von Rad, 1968, 89). På denne måde formåede profeterne at forudsige fremtiden, samtidigt med at de kunne sætte denne spæde fremtid i forbindelse med Israels fortid og derved etablere et særligt eskatologiske aspekt for deres teologi. Von Rad forstod profeternes definition af eskatologi som et budskab om kommende dom over Israel og verdenen, som en nært forestående begivenhed, som endeligt vil udrydde nationen. Von Rad mente ikke, at profetens henvisning til f.eks. *Yom Yahweh* skulle forstås på den traditionelt jødiske måde, som dagen hvor Jahve redder Israel ved at udrydde alle dets fjender. Von Rad mente, at profeterne omformulerede dette begreb, således at *Yom Yahweh* blev beskrivelsen af Jahves forestående og endelige ødelæggelse og straf af Israel og først efter *Yom Yahweh* – uden direkte forbindelse til denne – genoprettede Jahve Israel. Profeternes eskatologi er på denne måde etableret i Israels historie *med Jahve*, fortsætter i *Jahves ødelæggelse* af Israel og ender med *Jahves genopbygning* og genetablering af Israel som sin udvalgte nation. (von Rad, 1968, 90-99).

Von Rad skabte én sammenhængende forståelse af profetskrifterne og fandt herved også en fællesnævner for profetlitteratur i denne dramatiske omformulering af den tidligere jødiske tradition. Omformuleringen, som profeterne foretog af den gamle tradition, stoppede nemlig ikke ved ødelæggelsen af Israel. Profetierne pegede videre fremad imod den fortsatte opfyldelse af Jahves løfte til *sit folk*. Von Rad kunne derved fjerne profeternes ord fra deres historiske kontekst –

som f.eks. Amos' ord, som blev skrevet i en periode med velstand og ro i Israel – og fortsat give mening og en helt ny og anderledes betydning, hvis de blev læst med fokus på f.eks. den post-eksilske eskatologi (von Rad, 1968, 269ff).

På samme måde, mente von Rad, at Ny Testamente bruger de gamle profetfortællinger til at skabe forbindelse mellem historien om Jesus og fortiden. De to testamenter giver, på denne måde, legitimitet til hinanden – Ny Testamente kan læses som en resultat eller retningsgivende for hvordan frelsesforståelse i det gamle testamente skal tolkes, således at også dette henviser til Jesus. Og omvendt kan Ny Testamente læses som henvisende til Jahves løfte om frelse og forhold til mennesket – igennem hans særlige forhold til nationen Israel – hvilket sætter én i stand til at forstå Jesus og hans virke (von Rad, 1968, 284). Von Rad skaber, på denne måde ét sammenhængende billede for forholdet mellem den gammeltestamentlige tradition og Kristus i Ny Testamente. Jesus bliver tolket som opfyldelsen af de gammeltestamentlige løfter, som blev givet til Israel og bliver herved også den eskatologiske fuldbyrdelse af forholdet mellem Jahve og Israel. Yderligere bygger den nytestamentlige beskrivelse af Kristus videre på hele denne tradition og giver den ny mening i Kristus (Kvanvig, 1999, 72)

Men også i nyere tid, på trods for de tidligere nævnte akademiske tendenser, har man forsøgt at bruge Gammel Testamente som en underbygning og bekræftelse på NT. Den amerikanske professor Donald E. Gowan bygger videre på den tidligere klassiske historiske forskning af bibelen, men adskiller sig samtidig fra denne på mange afgørende punkter. Hans udgangspunkt for at bruge de gammeltestamentlige profeter bliver baseret på den kanonisk foreliggende form – uden hensyn til redaktionskritik. Der er ingen grund til at forsøge at finde frem til nogen form for original del af profetskrifterne, da den historisk-kritiske forskning har gjort dette meningsløst. Derfor opfatter Gowan alle profetskrifterne som post-eksilske fremstillinger af og refleksioner over eksilet og den efterfølgende genopbyggelse af nationen. Der er, i Gowans forståelse af profetlitteraturen, ingen mulighed for forsoning mellem Israel og Jahve – nationen vil blive straffet uanset hvad. Profeterne beskriver på forskellig måde hvorfor Israel skal straffes, men alle er enige om at Israel skal straffes og genoprettes. Og det er netop denne genoprettelse, eller genopstandelse, som nemlig er lige så uundgåelig som ødelæggelsen, der er Gowans hovedfokus. (Gowan, 1998, 7).

Profeterne bliver derved forklaringen på og refleksioner over Israels eksil, som skal bekræfte Jahve som Israels ene Gud og Israel som Jahve udvalgte nation, for at folket kan komme styrket ud af dette eksil. En nation, som havde været igennem et langvarigt fangenskab, havde behov for en forklaring på den tilsyneladende meningsløse hændelse – at Jahves nation og udvalgte folk kunne blive erobret af en anden nation og store dele af dets folk sendt i eksil. Derfor blev profeternes post-eksilske refleksioner til, i den form vi kender dem i dag (Gowan, 1998, 1-10).

Gowans mål er dog, at bruge den gammeltestamentlige profetlitteratur som grundlag for



hvordan Jesu død og opstandelse skal forstås sammen med resten af den bibelske historie. Profeternes grundidé – om den forestående ødelæggelse og efterfølgende genoprettelse af Israel – tolkes herved ind i den nytestamentlige tid og testamente. Profeterne kom, så at sige, Jesus i forkøbet, med forkyndelse af etiske morallove, såsom budet om næstekærlighed og Jesus ramte samme nerve som profeterne havde gjort med deres etiske fordømmelse af Israel. Hverken profeterne nåede at frelse deres tilhørere og Jesus opnåede heller ikke at frelse sig selv, men måtte gå til grunde. For Gowan bliver både Gammel Testamentes fortælling om profeterne og Ny Testamentes fortælling om Jesus, bekræftelse på én og samme ting – at mennesket ikke er i stand til at frelse sig selv, men er ganske afhængigt af Guds nåde og frelseshandling (Gowan, 1998, 199ff).

### Delkonklusion:

Gerhard von Rads grundtanke i hans brug og tolkning af Gammel Testamente er, at det bliver et vidnesbyrd om hvordan jøderne bekendte sig til Jahve - deres gud. Der har været en række forskellige beskrivelser af dette trosgrundlag, men Israels vidnesbyrd om deres egen tro vil være målet for enhver teologisk behandling af Gammel Testamente (Kvanvig, 1999, 58). Von Rad anså profeterne som reaktionære – i kraft af deres radikale domsafsigelser over folket - fortolkere af den tidligere tradition. Traditionerne, som folket havde brudt, spillede ikke længere nogen rolle, men skulle i den nye pagt med Jahve efter genoprettelsen, som profeterne forkyndte, få ny og revitaliseret mening for folket. Von Rad viser her, med brug af profeterne, at der foregik en nytolkning af traditionen allerede indenfor selve bibelteksten. De tidlige profeter byggede videre på og videreudviklede de allerede eksisterende David- og Siontraditioner. Det er denne typologiske gentolkning, som gør at Israels tidlige historie kan anvendes til at bringe ny mening til de efterfølgende og fremtidige begivenheder (Kvanvig, 1999, 71f).

Gowan søger at finde en fællesnævner for hvordan de gammeltestamentlige profeter skal læses og forstås som post-eksilske, mere eller mindre, filosofiske overvejelser og refleksioner over Israels historie som nation. Profeterne mislykkedes, så at sige, i deres egen tid, men forsynede eftertiden med et forståelseshorisont for det jødiske eksil i Babylon, således at dette kunne ses som en omtolkning og, i sidste ende, en forstærkning af Israels forhold til Jahve (Gowan, 1998, 198). På samme måde dannede profeterne i Gammel Testamente også en horisont, ud fra hvilken, Jesus Kristus kan forstås som videreførelsen af den gamle pagt mellem Israel og Jahve, gennem denne paradoksale straf med efterfølgende genoprettelse: *"God's own people died, and from death came new and better life. According to the New Testament writers, God's own Son died, and once again God raised the dead... the Romans doing what the Assyrians and Babylonians had done before them..."* (Gowan, 1998, 199).

Både Donald E. Gowan og Gerhard von Rad præsenterer interessante måder at bruge de gammeltestamentlige profeter på. Det er vanskeligt at argumentere imod von Rads metode, der må siges at være næsten uhyggelig grundigt og systematisk, hvilket sandsynligvis er grunden til at hans eksegesi stadig bruges den dag i dag. Han formår ved at beskrive den typologiske tolkning, som profeterne gjorde og som blev udført igennem hele Gammel Testamente, at gøre dem mærkværdige relevante. Denne tolkning indenfor Gammel Testamente blive let, men samtidig sofistikeret, overført til det nye testaments, som bliver tæt sammenvævet med traditionen.

Donald E. Gowan, derimod, er ikke i samme grad sofistikeret og begår, efter min mening den fejl, ikke at skelne mellem de to testamenter i tilstrækkelig grad. Han sætter analogisk lighedstegn mellem hvad der skete for Israel under eksilet – straffen fra Jahve – og at Jesus Kristus

blev korsfæstet.

Jeg mener, at de to testamenter præsenterer en vidt forskellig opfattelse af Gud. Ny Testamente er naturligvis blevet til i den jødiske kontekst, men det er to vidt forskellige gudsbilleder, der forkyndes i de to testamenter. Gammel Testamente beskriver en Gud, som *straffer sit folks synder* ved at udrydde dem for senere at genoprette dem. Det nye testamente beskriver en Gud, som frelser sit folk *på trods af deres synder* ved at ofre sin egen søn.

Både Gowan og særligt von Rad fortsat er et studie værd for enhver student af det gamle testamente, da de begge giver nogle spændende perspektiver til læsningen og forståelsen af disse gamle tekster. Men efter den historisk-kritiske metode, som gjorde enhver snak om redaktion og overvejelser om forfatterskab overflødige, er vi nu nødt til at beskæftige sig med teksterne på en anden måde. Hollandske Karel van der Toorn forsøger at ændre vores måde at tænke på de gammeltestamentlige tekster, når han beskriver sin teori for hvordan de nærorientalske tekster og litterære samfund påvirkede hinanden og sammen var med til at danne det store tekstkorpus, som er os overleveret.

## Scribal Traditions

Hvordan blev den gammeltestamentlige bibel egentlig til i sin tid? Var der en gruppe forfattere, der satte sig ned og besluttede at fabrikere et så kompleks dokument eller var det en længerevarende proces spredt ud over generation efter generation? Dette er selvfølgelig et spørgsmål, som mange teologer og forskere har beskæftiget sig med igennem tiden. Helt grundlæggende for teorier om hvordan denne ”bog” er blevet til, er man nødt til at overveje hvordan vi opfatter begrebet ”bog” og dens ”forfattere” og hvilken betydning dette får for vores arbejde med Gammel Testamente.

Den hollandske teolog, Van der Toorn beskriver i sin bog *”Scribal Culture – The Making of the Hebrew Bible”* brugen af begrebet og hvordan vi netop er nødt til at tænke anderledes om den hebræiske bibel end vi oftest er tilbøjelige til at gøre. Vi tænker oftest på Gammel Testamente som én bog, ligesom vi kender dem i dag med en naturlig begyndelse og slutning, men denne forståelse er ganske enkelt forkert, mener van der Toorn. Det var ikke før i det tredje århundrede at bogen – eller kodeksen, som det kaldtes dengang – tog over som den mest almindelige form for samling af tekster. Indtil da var det, i den antikken verden, tekstrullen eller lertavlen som var brugt, hvilket også rent praktisk resulterede i et helt andet arbejde og opfattelse af teksterne (van der Toorn, 2007, 20ff). Dertil kommer det faktum at den jødiske kultur *ikke* var en skriftlig funderet kultur, selv om jødedommen bliver kaldt en ”bogens religion”. Læsekundskab var forbeholdt en yderst lille elite i samfundet og enhver form for kendskab den almene befolkning fik til teksterne, skete gennem mundtlige overleveringer. Selve tekstrullerne eller lertavlerne i Mesopotamien blev til i det, van der Toorn kalder ”scribal workshops” i templet mellem det femte og andet århundrede før vor tidsregning, hvor skriverne *”...wrote, edited, copied, gave public readings and interpreted. If the Bible became the Word of God, it was due to their presentation. Both the production and the promotion of the Hebrew Bible were the work of the scribes”* (van der Toorn, 2007, 2).

Tekstrullerne blev brugt til videreuddannelse af skriverne, men var selvfølgelig også en del af de lærdes dagligdag indenfor templets arbejde. Der er således tegn på at skriftrullerne også blev brugt når der skulle læses budskaber op til større forsamlinger. F.eks. læser vi i Jeremias 36,1-10 hvordan Baruk nedskrev profetens beretning på en rulle før han gik til templet for at læse den op for tilhørerne (van der Toorn, 2007, 14.). Senere i det jødiske samfund – omkring Sirak ca. 180 f.kr – var skriftrullerne selvfølgelig også en del af skolerne, hvor velhavende blev uddannet og her var det særligt profeterne der var del af ”pensum”. De hellige tekster dannede på denne måde, mener van der Toorn, det kulturelle og religiøse grundlag for det jødiske folks identitet op igennem tiden, både før, under og efter eksilet – de var en *”stream of tradition”* (van der Toorn, 2007, 26) (van der Toorn, 2007, 24ff).

Grundlæggende for de gammeltestamentlige bøger er, at de ikke havde titler og angivelser af forfatter sådan som vi er vant til i dag. Tekster blev tilegnet store personligheder eller karakterer, som var alment kendte for at imponere tilhørerne og indynde sig en autoritet. Det er efter den historisk-kritiske metodes anvendelse, meningsløst at forsøge at sige noget som helst om selve den person, som skabte teksten. Jeg bruger her ordet ”skabte” om skriverens arbejde frem for ”at forfatte” for at undgå evt. misforståelse (van der Toorn, 33ff). Der er meget få eksempler på at datidens forfattere egentlig signerede sine værker og i andre eksempler fra Mesopotamien er det som regel pga. det håndværksmæssige arbejde, at skriverens navn er angivet. F.eks. er ”*Den Babylonske Theodicé*” bygget akrostisk, dvs. at begyndelsesbogstavet på hver linje danner navnet på forfatteren, som levede omkring 1000 år f.kr. (van der Toorn, 2007, 40).

Opdelingen af de bibelske bøger skyldes meget enkelt den rent fysiske form af skriftrullerne, som normalt blot kunne indeholde tyve papyrussider. Hvis den var længere end dette, ville den miste sin anvendelighed, da den simpelthen ville blive for uhåndterlig. Derfor har man f.eks. 1. og 2. Kongebog, selv om det egentlig er én samlet tekst. Teksterne var ganske enkelt for lange til at inkludere på én rulle. På samme måde er de tolv profetbøger også et resultat af, at man skrev tolv mindre fortællinger sammen på en skriftrulle. Den fysiske form af skriftrullen gjorde det også vanskeligt at finde hurtigt eller enkelt rundt i teksten, hvilket resulterede i at når man ville citere en tekst, skete det oftest ud fra hukommelsen (van der Toorn, 2007, 22ff).

En interessant ting forekommer dog kileskriftet ”*A catalogue of Texts and Authors*”, som blev fundet i kopi i biblioteket i Assurbanipal. Heri bliver en række nærorientalske tekster angivet med forfatter og redaktør. Dog bliver der ikke skelnet skarpt imellem forfatter og redaktør, hvilket viser hvordan mennesket der ”skabte” teksten er underordnet selve teksten. En tilsvarende jødisk tekst findes i den ”*Babylonske Talmud*”, som er en kronologiske fremstilling af ophavet til en række af de gammeltestamentlige tekster. Men heller ikke her er der skelnet mellem forfatter og redaktør og de angivende ”skabere” er dem, der har afskrevet teksten – altså skriverne. Dette bygger på den tradition at Toraen er direkte overleveret af Gud, og derigennem bliver alle andre tekster omhandlende denne hellige eller ophøjede i status. Derfor spillede det ingen rolle, for datidens religiøse samfund, hvilket menneskelig forfatter, der stod bag fremstillingen, da teksten var guddommelig. ”*Den Babylonske Talmud*” kan derfor ikke sige os noget om hvilken forfatter eller redaktør, da der desværre ikke skelnes mellem disse. Men den viser os, i hvilken rækkefølge de lærde mente, at teksterne var blevet nedfældet i (van der Toorn, 2007, 44f). Datidens skrivere kan anses som toppen af samfundet rent uddannelsesmæssigt sammen med præsterne selvfølgelig. Men det skal dog ikke forstås som om de i udgangspunkt og som resultat af deres uddannelse, var specielt originale og skabende individer. Datidens fokus var på deres håndværk og hvordan de udnyttede dette til at skabe den flottest mulige fremstilling af allerede eksisterende tekster – med eller uden tilføjelser. Skriverens arbejde skulle være kulminationen af samfundets fælles forståelse.

Teksten bliver *ikke* forfattet af skriveren, den eksisterer allerede i den mundtlige tradition (van der Toorn, 2007, 47ff).

Van der Toorn bruger skrivertraditionen fra Mesopotamien og Ægypten til at danne grundlag for mange af hans teorier om hvordan de jødiske skrivere fungerede og arbejdede i samfundet. De var at anse som en slags kosmopolitter i samfundet, som gjorde dem modtagelige for tendenser udefra og den jødiske litterære udvikling kan derfor ikke ses som en isoleret kulturel udvikling uden store udefrakommende påvirkninger. Der forekommer store tegn på at tanker i både mesopotamisk og ægyptisk kultur har haft indflydelse på den pre-eksilske jødiske tænkning. Samtidig med at mange af disse andre nærorientalske tekster er velbevaret og ofte i mange forskellige udgaver, er det derfor yderst interessant at undersøge disse og bruge dem med henblik på forståelse af den jødiske teksttradition (van der Toorn, 2007, 52f).

Arbejdet med de jødiske tekster foregik i templet, i en slags *skriver-workshop* i tilknytning til templets bibliotek. Det skal dog ikke forstås som et bibliotek, som det vi kender i dag, men snarere som en samling af donerede tekster, som blev nærmest ofret af en giver til templet. Disse tekster blev herefter anset for hellige og kun lærde – altså præsterne og skriversne – var tilladt at arbejde med dem. Denne form for opbevaring af tekster kendes ligeledes fra Mesopotamien, hvor teksterne blev opbevaret på lertavler – i modsætning til skriftrullerne i den jødiske modpart. F.eks. i epilogen til *Emúma Elis* beskrives der hvordan elever var tilhørere, når de lærde diskuterede den mesopotamiske Gud Marduk. Det er dog uvist om denne brug af teksterne også var kutyme i Israel (van der Toorn, 2007, 64f).

Skriversne repræsenterer ikke enkelt originale forfatter-lignende egenskaber, som kan findes i ”deres” tekster, men snarere var at forstå som medlemmer af en bestemt social gruppe med deres egenartede uddannelse og funktion i samfundet. Hvorimod de ægyptiske og mesopotamiske skrivere var en inkorporeret del af templet, skal de jødiske skrivere ses som værende underordnet præsterne og være *ansatte* af templet til at udføre et håndværk – nemlig skrivekunsten (van der Toorn, 2007, 72f). Selv om de var ansatte til at kopiere værkerne, kan det ikke udelukkes at der er tilføjelser og kommentarer, som i det praktiske arbejde med kopieringen af teksten er kommet med ind i den overleverede tekst. Gammel Testamente nævner kun skriversne i direkte forbindelse med formidlingen af Guds ord, to gange, begge gange i Jeremias. I Jer. 8,8-9 og Jer. 36 forekommer ordet סֹפֵר (sopher), som netop betyder *skriver*. Men סֹפֵר bruges ofte synonymt med חָכָם (chakam) som betyder *vis* eller *uddannet*, hvorved skriveren altså både betegnes som en håndværksmæssig uddannet person, men også som en dannet og klog mand (van der Toorn, 2007, 80f).

Templet bliver altså, på denne måde, til det primære sted hvor de bibelske tekster blev til. Van Toorn mener, at der er tre grunde til at dette er sandsynligt: For det første tyder meget på, at

templet var det sted, hvor den *skrevne lov* var centreret, blev tolket og forarbejdet. Det skal forstås på den måde, at templet er stedet hvor den direkte forbindelse mellem Jahve og teksten etableres. Loven bliver ikke tilskrevet nogen jordisk forfatter, men er skrevet af Jahve i templet. For det andet var templet centrum for nedskrivelsen af *profetier og orakler*. Det var i templet, profeterne havde størst mulighed for at forkynde sine orakler til et publikum og præsterne lyttede på dem og skrev dem ned. Og tredje grund er templets store rolle for skabelsen af det bibelske *historieværk*, da det ganske enkelt var i templet al uddannelse af præsterne og skriversne foregik (van der Toorn, 2007, 86ff). Indenfor templet foregik skriversnes arbejde med teksterne, som jeg også har antydnet ovenfor, på forskellige måder. Man kan sige at skriversnes eget kreative arbejde varierede fra tekst til tekst og vel også fra skriver til skriver. Van der Toorn inddeler disse forskellige arbejdsmetoder i seks forskellige. Jeg vil herunder beskrive disse og samtidig, om muligt, overføre deres anvendelse på profetlitteraturen. Van der Toorn gør dog opmærksom på, at man ikke skal forestille sig de enkelte metoder som eneste arbejdsmetode, men snarere forestille sig, at de benyttede sig af flere forskellige i arbejdet med hver enkelt tekst.

1) *Transskription* af mundtligt overleverede beretninger, hvor skriveren er tæt ved den egentlige kilde – f.eks. en oplæsning eller diktering af et kongeligt dekret. Det er på denne måde vi har kendskab til langt hovedparten af den jødiske tekstsamling, da det er den mundtlige religiøse tradition, der er blevet nedskrevet af skriversne. Skriversne arbejdede sandsynligvist oftest sammen med profeterne på den måde, at de transskriberede profeternes orakler – enten direkte fra profeten eller genfortalt af en præst – og lavede en simple reportering af disse. (van der Toorn, 2007, 111ff).

2) *Opfindelser*, hvor skriveren spillede en noget større kreativ rolle i færdiggørelsen af teksten. Der findes flere eksempler på sådanne arbejder i forskellige nærorientalske værker og i Gammel Testamente findes der eksempler på hvordan visdomslitteratur har påvirket skriversne og er blevet indarbejdet i det endelige værk. F.eks. Jobs bog, som inkludere kendskab til naturfænomener, sjældent udvidet ordbrug og generelt tyder på et kendskab til andre tekster. Der henvises til Esajas' profeti i 2. Krønikebog 32.32, som beskriver Esajas beskrivelse af Ezekias (bl.a. Esajas 1,1), hvilket viser et intertekstuel kendskab mellem forskellige tekster (van der Toorn, 2007, 116f).

3) *Optegnelser*, hvormed skriveren samlede forskellige oplysninger af samme type i et dokument for eftertiden. Det var denne form, der dannede grundlag for de allerførste tilblivelser af leksika. F.eks. "*Ordsprogenes Bog*" og "*Salmernes Bog*" er gode eksempel på denne form for listevirksomhed, med stil- og formtræk som gennemgående ligheder. Det samme gør sig gældende for store dele af lovsamlingerne, der også bruger denne form for gengivelse. I de ny-assyriske orakelsamlinger kan man se, hvordan lertavler med enkelte beskrivelser af profeters ord først er blev, for så efterfølgende at blive samlet i større arkivlignende kompilationer. Det samme kan tænkes at have foregået med de jødiske profeter. Et godt eksempel ses i Esajas 2,2-5, som er næsten identisk med Micah 4,1-5, hvilket viser en generel profetisk forestilling om et forestående

pilgrimsfærd til Jerusalem (van der Toorn, 2007, 122ff).

4) *Udvidelser*, hvor skriveren tager en endnu større kreativ rolle og faktisk skaber noget individuelt og originalt i sit arbejde med teksten. Dette kunne både ske gennem en uddybning af data i den allerede eksisterende tekst eller overlevering, men også ved at skriveren gav sin egen kreative læsning af teksten og tilføjede denne til teksten. Disse tilføjelser blev oftest lagt på enten før eller efter ”original”-teksten, som det f.eks. ses i det babylonske *Gilgamesh Epos*, som er blevet tilføjet en prolog på hele 21 vers. Grunden til at man ved dette er, at det forefindes i flere tidligere versioner, hvoraf man kan se tilføjelserne (van der Toorn, 2007, 127f). Et eksempel på dette fra Gammel Testamente kan ses i Amos 9,11-15, som igennem længere tid har været anset som en post-eksilsk redaktionel tilføjelse.

5) *Tilpasning* af teksten, når skriveren tager kendte tematikker eller historier og tilpasser dem den pågældende tekst. Dette er nok det mest iøjefaldende fænomen indenfor de nærorientalske skriverkulturer og vekselvirkningen mellem dem, at historier i de forskellige kulturer ligner på hinanden. Skabelsesberetninger er primæreksamplet, men også kongelige lovsamlinger, bærer store lighedstræk. Dette skyldes, sandsynligvis, at disse ofte var bestillingsarbejde for skriverne, som på denne måde genbrugte allerede etablerede formuleringer og ordlyd fra tidligere tekster (van der Toorn, 2007, 134f).

6) *Integrering*, når skriver væver flere forskellige tekster sammen til ny tekst. Syndflodsberetningen er et godt eksempel på dette, da den menes at være baseret både på en jahvistisk og en præstekilde. På denne måde har skriveren arbejdet med to forskellige kilder og sammenføjet dem til én tekst. Målet med dette, meget sofistikeret og intelligente, arbejde med teksterne var ”...to produce a document that would have the support of different textual communities. By writing a work that integrated documents with different ideas and perspectives, the scribes were creating national written heritage that transcended earlier divisions” (van der Toorn, 2007, 141).



## **Profeterne hos van Toorn**

Hvordan påvirkede denne skrifttradition og udvikling så de gammeltestamentlige profeter? Hvis skriverne i datidens samfund tilegnede forskellige kendte person eller personligheder de forskellige værker, hvordan forholder det sig så med profetbøgerne?

Det er sikkert, at der var profetetekster i omløb i skrivermiljøet før den første deportering til Babylon, da vi f.eks. i Jeremias 36,32, som er dateret til 605 f.kr., hører henvisning til en tidligere version af profetens orakler, som muligvis er blevet tabt. Ligeledes i Ezekiel 2,8-10, hvor profetens kaldsfortælling inkluderer at han skal spise en skriftrulle hvori ”...der stod skrevet klage, suk og ve” (Ezekiel 2,10). Udenfor bibelens tekster findes der også eksempler på profetskrifter, som har været kendt længe før eksilet. Balaam-profetien blev fundet nær Sukot i et tidligere tempel omkring 800 f.kr. og er den absolut tidligste profetetekst, vi kender til. Den indeholder en samling af ord og profetier fra en ”seer af guderne”, som er indhugget i væggen, sandsynligvis med en skriftrulle som original. Det som gør Balaam-profetien særligt spændende i sammenhæng med det gamle testamente er at Balaam omtales som ”søn af Beor”, ligesom i ”Således siger Bileam, Beors søn” (4. Mosebog 24,3) (van der Toorn, 2007, 175ff).

Kendetegnene for både profeteteksterne eller beretninger udenfor bibelen og dem inkluderet i den er deres struktur og form. De er bygget op af en række kontrapunkter, som stilles skarpt op mod hinanden, samtidig med at de inkluderer fortællinger fra flere forskellige perioder uden nogen tydelig struktur. De tidligste profetetekster var nemlig en samling af forskellige ensartede udsagn som blev stykket sammen til en sammenhængende tekst af skriverne. Som resultat af videre skriverarbejde op igennem tiden er teksterne blevet tilpasset mere og mere, indtil man nåede en endelig form og version (van der Toorn, 2007, 177). De profetiske bøger er på denne måde ofte mindre beskrivende og antologiske end de historiske bøger i og med, at de er en kompilation af orakler med dertilhørende narrativer, samlet af en senere skriver eller redaktør (van der Toorn, 2007, 16). Derfor har den angivende profet egentlig ikke – i de fleste tilfælde – noget direkte med selve nedskrivningen at gøre. Selv om der er få eksempler på at profeterne selv beherskede skrivekunsten – f.eks. i Esajas 8,2 – er der ingen grund til at de udnyttede denne evne til at gøre andet end at evt. formidle deres budskab til deres umiddelbare omkreds. For at komme i kontakt med et større publikum, kan man forestille sig at profeterne ofte var at finde omkring templet i byerne og det var her de kom i kontakt med skriverne der kompilere deres orakler. Profeternes orakler kom herved, så at sige, ind i templets ”scribal workshops” og blev her over tid tilføjet f.eks. biografiske oplysninger ud fra hukommelsen eller passende tillæg ud fra den orale tradition (van der Toorn, 2007, 181ff).

Igennem det pre-eksilske samfund foregik altså denne kompilering, redigering og udvidelse af de profetiske tekster. Mundtlige fortællinger blev inkorporeret, oplysninger blev tilskrevet fra hukommelsen og forskellige andre skriftlige kilder blev tolket sammen med profeternes orakler.

Omkring det første eksil, var disse orakelsamlinger et velkendt og udbredt fænomen blandt den litterære del af samfundet og som resultat af denne ”nye” tradition for orakelnedfældelse, begyndte nye profeter nu at formidle deres budskab i skriftform, sådan som f.eks. Daniel beskriver i kapitel 7-12 (van der Toorn, 2007, 203). Denne langvarige proces sluttede først ved inkluderingen af profeterne i kanonen af den hebræiske bibel, som var endelig færdig omkring 100 f.kr. Dette var, på mange måder, en triumf for det litterære samfund i Israel, som nu fik etableret en professionel elite under et nationalt bibliotek, hvorved den hebræiske bibel kunne spredes som samlet grundlag for hele nationen. Denne langvarige skrivertradition er basen hvorpå den hebræiske bibel, vi kender i dag, blev udviklet og formet til en kanonisk fremstilling af jødernes religion (van der Toorn, 2007, 262ff).

## Introduktion til Esajas

Igennem Esajas 1-12 mener jeg at man kan skelne tre, om end ikke endnu flere, forskellige ”lag” af forskellig betydning, perspektiv og forståelse af folkets skæbne. Som nævnt ovenfor, kan man forestille sig at teksten har gennemgået en række tilføjelser og ændringer i takt med at den er blevet en mere og mere inkorporeret del af de såkaldte ”scribal workshops” indenfor det lærde samfund i datidens Israel og Juda. Derfor vil man, i denne første del af Esajas, kunne se spor af både senere tilføjelser, men også spor af hvad kan anses som den originale profet – hvad enten denne hed Esajas eller ej. Jeg mener, at der forekommer tre forskellige ”lag” i teksten, som jeg i nedenstående vil forsøge at belyse. Disse lag vil blive tydeliggjort af en analyse af en række grundbegreber; שְׁאֵר *she’ar*, שׁוּב *shuw*, זֶרַע קֹדֶשׁ *zera qodesh* og undersøge hvordan disse bliver brugt andre steder bl.a. i Esajas og Amos. I brugen af disse begreber vil man kunne se flere forskellige måder at bruge disse begreber på og derved flere forskellige ”lag”. I en sammenhæng viser de til en del af folket, som skal efterlades eller skånes fra Jahves straf og danne grundlag for det nye folk. En anden måde, de bliver brugt på er til at henvise til en rest af folket, som skal vende tilbage fra eksilet i Babylon, men også her forekommer der en tvetydig brug af det. Disse passager vil kunne tolkes enten pegende mod et eksil – muligvis i Babylon, evt. et andet sted – eller pegende mod en efterladt del, der skal omvende sig fra deres afvig fra Jahve og derfor vende tilbage eller blive skånet. Det sidste del af min semantiske analyse, vil beskæftige sig med træanalogien i Esajas 11,1, som jeg vil forsøge at sætte ind i samme tolkningsperspektiv.

Profeten Esajas’ bog må nok siges at være den allermest komplekse af alle de gammeltestamentlige profetbøger. Bogen består af i alt 66 kapitler, men der er stor akademisk enighed om at inddele disse som følger; 1-39 Første Esajas (pre-eksilsk), 40-55 Anden Esajas (skrevet under eksilet) og 56-66 Trito Esajas (post-eksilsk). Denne inddeling bør dog ikke tages for bogstaveligt, da der også er generel enighed om at det næppe er én og samme forfatter til hele Esajas 1-39 (Barton, 1995, 14ff). Før jeg begynder min semantiske analyse, vil jeg her kort præsentere Esajas 1-39, for derefter at inddele og beskæftige mig nærmere med dateringen af Esajas 1-12.

### **Opdeling af Esajas:**

Første Esajas, som mange mener dog indeholder en fjerde Esajas – nemlig Esajas Apokalypsen – kan yderligere deles op på følgende måde:

**1:** Introduktion

**2-12:** Orakler om Israel og Juda

2-5: Orakler om dom og frelse

6-8: Esajas' kald og hans tidlige profetier

9-11: Orakler om assyrerne

12: En hyldestsalme til frelse

**13-23:** Orakler om fremmede nationer

13-14: Orakler om Babylon

15-16: Orakler om Moab

17: Orakler om Damaskus

18-20: Orakler om Ægypten

21: Orakler om Babylon

22: Orakler under den assyriske trussel

23: Orakler om Tyrus

**24-27:** Orakler – *Esajas Apokalypsen* – primært eskatologiske

**28-31:** Orakler om Juda (bortset fra 28,1-4)

**32-35:** Orakler om kongemagten, straffen over Edom og Israels frelse

**36-39:** Fortællinger om Esajas

36-37: Kong Ezekias under den assyriske trussel

38-39: Alliancen med Babylon og Esajas profeti om eksilet.

(Seitz, 1992, "*Isaiah*", 472ff)

### **Datering af Esajas:**

Det er selvfølgelig vanskeligt at datere et skrift som Esajas, selv om man bare beskæftiger sig med et uddrag af det, som her. Esajas' profeti og fortælling foregår i en periode, hvor de store omkringliggende riger styrkedes og manifesterede sig som "supermagter" i regionen. Før denne tid havde Israel først bestået af en samling løst beslægtede stammer, som senere samledes under en fælles konge, for derefter at blive splittet i Juda (Sydriget) og Israel (Nordriget). Assyrien var den store magthaver i regionen under deres konge Tiglath-Pileser III (740-727 f.kr.) og kontrollerede store dele af regionen – en kontrol som bare øgede under den efterfølgende kong Sargon II (722-705 f.kr.) (Watts, 2001, 114) .

Generelt var der to store begivenheder som påvirkede Israel i den periode som Esajas omhandler; Assyriernes invasion og ødelæggelsen af Samaria i 722 f.kr. og Babylons invasion og ødelæggelse af Jerusalem i 597 f.kr. Det er dog blot den assyriske trussel, som spiller en rolle for første Esajas:

**Esajas 13-23** indeholder orakler om en række udenlandske nationer, som trusler imod Israel, men disse stammer sandsynligvis fra en række forskellige perioder. F.eks. udgjorde Babylon ikke nogen egentlig trussel mod Israel, før hen mod slutningen af det 7. århundrede f.kr., hvor Nebuchadnezzar besejrede Ægypten og rettede sin opmærksomhed imod Israel.

**Esajas 24-27**, som kaldes Esajas-apokalypsen, minder utrolig meget om andre apokalyptiske værk i bibelen – Daniel og Johannes Åbenbaringen – som derfor tyder på at den er meget senere end resten af Esajas, nemlig omkring det tredje århundrede f.kr.

**Esajas 32-35** er sandsynligvis post-eksilske, skrevet af samme forfatter som Anden Esajas 3

I **Esajas 36-38** finder vi henvisning til Senakeribs belejring af Jerusalem i 701 f.kr., som også beskrives i 2. Kongebog 18-19.

Herved efterlades man altså med Esajas 2-12 (og 28-31), som menes at burde stamme fra den tidligste og originale forfatter af esajasprofetien (Barton, 1995, 16ff)

## **Esajas 1-12:**

### **Inddeling af versene:**

#### **1-5: Beskrivelse af Judas synd og forestående straf:**

- 1: Det syndige folk præsenteres
- 2: Jerusalems fald fra ophøjet status
- 3: Folkets stolthed og manglende respekt for traditionen.
- 4: De tilbagevendende skal frelses i Jerusalem
- 5: Jahve forlader sit folk, som vinbonden der forlader sin gård

#### **6-11: Esajas og genoprettelsen:**

- 6, 1-13: Esajas kaldes eller sendes til sin gerning som profet
  - 6,1-8: Esajas i den himmelske tronsal
  - 6,9-13: Bud om at gå til folket, som er forhærdet
- 7: Truslen fra Assyrien og Kong Akaz
  - 7,1-16: Kong Akaz og Assyrien
  - 7,17-25: Assyriens straf
- 8-9,6: Profetens fortællinger
- 9,7-10,4: Fordømmelse af Israel
- 10,5-34: Straffen mod Assyrien
  - 10,1-19: Assyrierne udryddes
  - 10,20-22: Israels rest vender sig til Jahve og bevares
  - 10,23-34: Jahve udrydder Israels fjender
- 11: Fredsriget på jorden beskrives

#### **12: Doksologi til Jahve for genoprettelsen af folket**

Williamson mener, ifølge Barton, at kapitlet falder i to hoveddele; 1-5 som beskriver den forestående katastrofe og 6-11, der beskriver genoprettelsen efter denne. Esajas 12 bliver på denne måde til den doksologiske afslutning på beskrivelsen af denne genoprettelse og en hyldest til Jahve for hans frelse af Israel (Barton, 1995, 97).

Esajas 1-12 foregår i perioden hvor Assyrien var den fremtrædende magt i regionen. De havde indført et system, hvor mange af de små omkringliggende stater og nationer var tæt knyttet til Assyrien gennem vasal-ordninger eller deporteringer af indbyggerne. Fælles for Esajas 5-11 er truslen fra Assyrien og de forskellige måder hvorpå det kom til udtryk. I kapitel 7-8 beskrives en situation, hvor Israel planlægger at gøre oprør mod Assyrien sammen med naboen Syrien. Juda Kong Akaz står derfor over at skulle vælge side i den forestående konflikt (Seitz, 1992, "Isaiah", 480).

Kapitlerne 2-4 er lidt blandede med nogle dele henvisende til tiden før Kong Akaz, hvor Juda og Jerusalem beskrives som syndefulde. Andre visende frem mod den forestående ødelæggelse af Samaria i 722 f.kr. som en slags forsmag på det babylonske eksil i 587. Uanset hvordan man anser den post-eksilske redaktion af 1-12 kan man ikke se bort fra kapitlernes fasttømring i det 8. århundrede f.kr. (Seitz, 1992, *“Isaiah”*, 481f).

### **Folkets synd, straf og genoprettelse iflg. Esajas**

Profeten Esajas begrunder størstedelen af sin fordømmelse af Israel med uretfærdigheden og den store fattigdom i samfundet. Det er mange af de samme ting, som profeten Amos også kritiserer som er fokus for Esajas' fordømmelse. F.eks. bliver den manglende retfærdighed overfor de svage i samfundet kritiseret i Esajas 1,17; 1,21-23 og 3,14 samt i Amos 2,6-7 og 5,11-12 (Barton, 1995, 46ff). Det er vanskeligt at bestemme hvilken kilde, Esajas skal have sit moralske grundlag fra; om det f.eks. skulle være visdomslitteraturen, der var hans primære kilde. Man må nok snarere antage at dele af hans moral stammer fra visdomslitteratur og lovskrifterne, men også at en vigtig indflydelse er at finde i andre af nærøstens kulturer. Det var meget almindeligt at datidens profeter at basere sig på det allerede kendte lovværk og derved kunne henvise og lede folk tilbage på den rette sti, som de havde forladt (Barton, 1995,58). Dette gør dog fortsat, ifølge Barton, Esajas til en unik repræsentant for en stærk moralsk bevidsthed: *"...Isaiah does emerge as a thinker with a strong drive towards a coherent and consistent understanding of ethics... The most distinct feature of his system is probably the derivation of all obligation from the obligation to submit to God"* (Barton, 1995, 61).

Selv om anklagerne imod den sociale uretfærdighed nemt kan blive tolket som meget idealistisk og inspirerende i vores moderne forståelse af social uretfærdighed, skal man være opmærksom på at Esajas ikke skal forstås helt så idealistisk. I beskrivelsen af Jerusalem og Juda i kapitel 3 er det et samfund uden nogen orden, som kritiseres stærkest; hvor kvinder regerer (3,12) unge sætter sig op imod de gamle (3,5), drenge som ledere (3,4) osv. osv. Det er en kritik af et samfund, som har forladt sin konservative levevis og ikke længere følger traditionen. Hvor f.eks. Hosea (9,10) og Amos (5,25) henviser til ørkenvandringen som den rette indretning af samfundet, er det, for Esajas det hedengangne Davidsslægt og hvordan Jerusalem var på den tid, der er idealet for samfundet i Esajas 1,26. Det overordnede tema for folkets synd i Esajas 1-12 kan derfor muligvis være, som Walter Eichrodt har argumenteret for, stolthed eller menneskets evne til at ville sætte sig op imod Jahve. Mennesket er ikke villig til at acceptere sin plads underordnet Jahve og forsøger derfor at ændre den, af Jahve indsatte, samfundsordning (Barton, 1995, 48f).

Dette forklarer også den ellers noget kryptiske beskrivelse af Yom Yahweh i 2,12-19 hvor כָּל־גִּבּוֹרֵי יִרְמָה *Kol ge'eh waw'ram* – ”alle som er stolte og ophøjede” skal straffes og kastes ned. Lederne og alle dem, der tror de er ledere uden at være indsat af Jahve, vil altså blive straffet for deres hovmod (Barton, 1995, 50). Denne samme slags hovmod gør sig gældende i profetens dom over alliancer mellem Juda og andre nationer, truffet ”udenom” Jahves vilje. Det bemærkelsesværdige er dog her, at for at efterleve Jahves vilje, skal nationen *ikke* foretage sig noget i forholdene til andre nationer, men trygt overlade sin skæbne til Jahve. Dette forklarer også hvorfor Esajas råder Kong Akaz til at afvente og ikke foretage sig noget i kapitel 7 (Barton, 1995, 52f).



Denne passivitet hos folket er meget typisk for Esajas' beskrivelse af forholdet mellem Jahve og hans folk. Der er ingenting de kan gøre for at undgå deres forestående straf. Allerede fra Esajas bliver udvalgt til at være Jahves sendebud er dommen og afgørelsen taget *af* Jahve og ingen andre. Hvor folket tidligere var beskyttet af Jahve uden forbehold, vil de nu blive udryddet af Jahve uden forbehold. Esajas forkynner ukonditional fortabelse og fordømmelse af nationen, pga. deres overtrædelser (Childs, 2001, 56f).

Ligeledes skal genoprettelsen af nationen også ske i en vis form for passivitet. Folket kan nemlig ikke gøre andet end at lytte på Jahve og efterleve hans vilje, hvis de frelses. Ligesom i Amos 9,11-15 er tanken om genoprettelsen udelukkende betinget af en vilje til at vende sig tilbage til Jahve og acceptere ham som sin Gud. Hvor straffen er resultatet af synd og brud *fra* Jahve, er den helt og holdent Jahves initiativ og påføres dem uden nogen mulighed for anger. På samme måde er også Jahve genoprettelse af folket en gave, givet af Jahve til folket (Stuart, 1987, 397).

## Semantik – Esajas 1-12

Som jeg har beskrevet tidligere i denne opgave, har profetbøgerne gennemgået en stor og omfattende redaktion op igennem Israels historie. Fundamentalt for alle profetbøgerne er stærke henvisninger til opholdet i eksilet og den efterfølgende genetablering af nationen. Dette er dog ofte blevet set som en særlig post-eksilsk opfattelse og tolkning af oraklerne, som profeterne formidlede. I den tidlige Esajas finder vi derfor muligvis en opfattelse af Jahves forestående straf, som ikke inkluderer et eksil. For at undersøge dette, vil jeg her belyse brugen af en række udtryk i Esajas 1-12. Jeg vil undersøge hvordan *resten* efter straffen bliver beskrevet ved שְׁאֵר she'ar og hvordan *tilbagevendelsen* eller *omvendelsen* beskrives ved brugen af שׁוּב shuw. Denne *rest*, som skal danne grundlag for nationen, bliver andre steder beskrevet i en træanalogi som ”stubb” eller ”kvist”. Denne vil jeg undersøge i Esajas 11,1 samt belyse זֶרַע קֹדֶשׁ zera qodesh i Esajas 6,13, da også disse to passager præsenterer en spændende opfattelse af folkets genkomst og videreførelsen af Davidstraditionen.

### Esajas 6,9-13 – זֶרַע קֹדֶשׁ og שׁוּב

Som alle andre dele af Esajas har også denne været under stor debat, både med hensyn til hvornår den menes at være forfattet og hvordan indholdet i den skal tolkes. I Esajas 6,1-3 nævnes det at Esajas modtog sin åbenbaring i det år, hvor Kong Uzziah døde. Dette dateres til mellem 742-736 af Childs og til omkring 740 af Watts, som værende en periode med omvæltning og uro i Israels historie pga. den forestående assyriske trussel. Der gives herefter en beskrivelse af hvordan profeten oplever sit møde med Jahve i det himmelske tempel, som beskrives med et billede af serafer som bevogter og lovpriser Jahve. Esajas kald til at blive profet beskrives herefter, men for at kunne høre Jahves stemme, er Esajas nødt til at være uden synd og først da seraferne har gjort ham ren, hører han Jahve budskab til ham (Childs, 2001, 54ff).

Kapitel 6 er ofte blevet betegnet som et kalds-fortælling, pga. man her hører om hvordan Esajas får sin opgave som profet. Men, som Watts gør opmærksom på, bruges שְׁלַח shalach – at sende – aldrig om profeternes kald og han kalder det derfor snarere et *udsendelses-fortælling*. Der er egentlig ikke nogen generel måde, hvorpå profeterne modtager deres kald eller udsendelse og det variere fra person til person. F.eks. bliver Jeremias berørt af Jahves hånd efter han har talt til ham i hans moders skød. Men Esajas 6 begynder med ”...så jeg...” (Esajas 6,1), hvorved profeten bliver gjort til direkte del af Jahves plan og et værkstøj, parat til at udføre Jahves vilje. Esajas bliver løftet op i Jahves tronsal, hvor han kan observere og bliver herfra sendt ud med budskabet fra Jahve. Dette billede af nogen, der bliver sendt ud fra Jahves tronsal eller hof, genkender vi fra 1. Kong. 22,2 og Jobs Bog 1,12 og 2,6-7, men det er kun i Esajas at et ikke-medlem af Jahves forsamling bliver sendt ud for at forrette hans vilje.

### Esajas 6,9-10:

Jahve fortsætter herefter i 6,9-10 at beskrive hvordan folket, som Jahve skal gøre hårdt, *ikke* skal lytte på Jahve og *ikke* skal følge ham. Det er altså en del af Jahves plan at folket ikke skal høre på profetens forkyndelse – Jahves straf ligger derfor allerede som implicit i Esajas' forkyndelse (Watts, 2005a, 104ff). Eksempel på denne forhærdelse – hvordan folket ikke skal kunne høre, se, forstå eller vide – kender vi også fra f.eks. 2. Mosebog 9,7, hvor farao "...*var forhærdet og lod ikke folket gå*". I og med at folket er blevet forhærdet *af* Jahve og vil blive straffet for dette *af* Jahve, men at profeten fortsat bliver sendt ud for at forkynde straffen, bliver "*The messenger's task is to testify to an existing tradition which prevents repentance*" (Watts, 2005a, 109). Straffen bliver den endegyldige vending for folkets forhold til Jahve – han vil ikke længere tilgive deres synder og fortællingen om vingården, der forfalder uden vinbondens varetægt, i Esajas 5,3-6 står meget tydeligt og aktuelt. Hvor Esajas 5,24 beskriver folkets frafald; "*For de har forkastet Hærskarers Herres lov og ladet hånt om Israels Helliges ord*" (Esajas, 5,24b), her beskrives profetens rolle i Jahves planlagte straf og hvorfor folket ikke kan lytte på ham, men blot gå til grunde. Jahves udvalgte folk er nærmest gået fra at være udvalgt til beskyttelse og medgang forårsaget af Jahve til at være udvalgt til udryddelse af Jahve. Der er ingen belæring eller chance for pædagogisk omvendelse – kun ødelæggelse. På samme måde som i Amos 8,2, hvor der også forkyndes denne ukonditionelle fortabelse og fordømmelse af nationen, pga. deres overtrædelser. (Childs, 2001, 56f).

### Esajas 6,11-12:

I Esajas 6,11 spørger profeten Jahve om hvor længe denne straf skal vare ved, om det er en permanent eller midlertidig tilstand for folket. Jahve svarer ham noget kryptisk, idet der beskrives en total ødelæggelse i 6,11 og hvordan byerne skal ligge øde uden indbyggere. Der er ikke meget håb i 6,11 og "*hele jorden er blevet en ørken*". I 6,12 bliver et lille håb præsenteret, da verbet רָחַץ *rachaq* bruges i piel perfektum 3. maskulinum med אֶת-הָאָדָם 'et adam som objekt og Jahve som subjekt. Jahve vil altså "*fjerne menneskene/mændene...*". Det er her dog ikke sikkert hvor disse mennesker skal flyttes til, men det er oftest blevet tolket som, at der henvises til eksilet i Babylon, som vil placere teksten langt senere omkring 590 f.kr. Der kan dog også være tale om et evt. eksil i Assyrien, som på Esajas' tid var ved at blive en stormagt i regionen, en stor trussel for Israel og havde begyndt at få stor indflydelse i Juda, som jeg beskrev i min indledning om profetlitteraturen generelt. Efter den assyriske ødelæggelse af Samaria i 722 f.kr. blev store dele af folket deporteret væk fra andet, som vi kan læse i 2. Kong. 15.29 (Watts, 2005a, 126). Men hvis man vælger at læse Esajas som endnu tidligere behøver det slet ikke dreje sig om et eksil noget som helst sted, men kan forstås som at Jahve ganske enkelt vil fjerne folket – ikke nødvendigvis udrydde dem eller sende dem i slavedom – fra landet. Næste vers, gør dog denne forståelse af teksten noget vanskelig...

### Esajas 6,13:

וְעוֹד בָּהּ עֲשֻׂרִיָּה וְשָׁבָה וְחִיתָהּ לְבָעֵר כְּאַלְהָהּ וְכֵאלֹהִין אֲשֶׁר בְּשַׁלְכָהּ מִצִּבְתָּהּ  
בָּם יִרְעוּ קִדְשׁ מִצִּבְתָּהּ: פ

*”Og (hvis) der fortsat er en tiendedel i den og den kommer tilbage/angrer, skal den brænde op ligesom en terebinte og/eller et egetræ, som bliver fældet med en stub (efterlades/er tilbage). Den stub er den hellige sæd”*

Esajas 6,13 beskriver nemlig hvordan selv om der er en lille del – en tiendedel – af folket igen, skal også denne del udryddes, ja faktisk brændes op ligesom et træ. Interessant er her ordet שׁוּב *shuw*, som betyder enten at vende tilbage fra noget, men kan også betyde at omvende sig eller at vende sig fra ondskab til noget godt. Hvis man forstår det som at vende tilbage eller at være efterladt tilbage, som er den mest almindelige brug og forståelse af begrebet, er det vanskeligt at se hvordan det kan forstås positiv, hvis ikke man tager sidste del af verset med hvor der beskrives hvordan denne sidste del skal være grundlaget for ”den hellige sæd” og blive det nye fundament for genoprettelsen af folket. Det synes mærkeligt at Jahve skal skåne en tiendedel af folket i første omgang for efterfølgende at udrydde dem! Men læser man שׁוּב *shuw* som ”at omvende sig” bliver det noget mere sofistikeret. Jahve udrydder derfor først alle dem, som ikke omvender sig for derefter at skåne en del som har omvendt sig. Denne dele vil også omkomme i Jahves straf, men efter denne første selektion, danner de altså grundlaget som den nye nation skal bygges på. Konflikten og modsætningen mellem, som jeg beskrev tidligere, at Esajas formidler en ukonditionel straf uden chance for angere bliver herved gjort til en meget mere sofistikeret straf. Nemlig at selv om folk er i stand til at angere deres synd mod Jahve, uden at Jahve skåner dem af den grund, bliver deres angere og omvendelse stadig en afgørende faktor, når grundlaget for det nye folk skal findes.

Esajas 6,13 fortsætter på en måde billedet fra 5,3-6, med vingården der forfalder uden opsyn, med beskrivelsen af folket som et træ, der fældes eller brændes. I sidste linje præsenteres tanken om dette håb i form af den ”hellig sæd” – קִדְשׁ זָרָה *qodesh zara* – som er en næsten unik betegnelse, fundet bare et andet sted i Gammel Testamente. I Ezras bog bruges det for at beskrive hvordan Israels hellige sæd blandede sig med fremmede folkeslag efter hjemvendelsen fra det babylonske eksil i 538. Derfor er det en udbredt holdning at Esajas 6,13 er en post-eksilsk redaktionel tilføjelse, som er baseret på en anden eksegetisk forståelse af situationen og derfor bør man se bort fra verset som uoriginalt. Men Childs er af en anderledes opfattelse i sin bog, og mener at man bør værdsætte tilføjelsen af vers 6,13 som en *”interpretation of the full dimensions of the biblical text”* (Childs, 2001, 58). Hele kapitlet kulminerer, så at sige, i håbet om at en rest skal blive

efterladt. Childs mener at kapitel 6 binder hele første del af Esajas sammen ved at pege fremad mod kapitel 7-9 ved at beskrive hvordan hårdheden blandt folket fortsætter, men også viderefører tanken om tilbagekomsten eller fremkomsten af et nyt grundlag for folket. Ydermere bliver det, som nævnt kulminationen af fortællingen i kapitel 5 om folkets afvig fra troen og pagten med Jahve (Childs, 2001, 58f).

Watts mener også at Jahves straf er total og endelig, men det post-eksilske spørgsmål om hvorvidt Israel fortsat vil leve under straffen genstår stadig og det er i denne kontekst at man skal forstå שׁוּב *shuw* – at vende tilbage, som Watts oversætter det. På denne måde tolker også Watts den efterladte rest i Esajas 6,13, som de tilbagevendte jøder fra eksilet. Watts læser yderligere זָרַע קָדֹשׁ *zara qodesh* som videreførelsen af Esajas 4,3, hvor ”De, der er til rest i Zion, de, der bliver tilbage i Jerusalem, skal kaldes hellige” (Esajas, 4,3a) – קָדֹשׁ *qadosh*. På denne måde mener han at den hellige sæd beskriver dem, der vender tilbage fra eksilet, som vil bærer denne ærefulde betegnelse ”de hellige”. Han oversætter imidlertid מַצֵּבֶתָהּ *matzavet* som ”dets monument”, frem for den mere almindelige oversættelse pille, stolpe eller stub. Herved mener han, at betydningen bliver at de tilbagevendte jøder skal være den hellige sæds monument, hvorved de nyder den tvivlsomme ære af fortsat leve som den evige påmindelse om forrædernes synd mod Jahve, som grunden til at landet blev udryddet og tømt (Watts, 2005a, 110).

I **Esajas 35,10 og 51,11** bruges שׁוּב *shuw* til at beskrive jødernes tilbagekomst til deres hjemland – ”Herrens udfriede vender hjem...” (Esajas, 35,10a) – efter det babylonske eksil i omkring 538 f.kr. De frigivne jøder vil begynde en pilgrimsfærd til Zion for at deltage i tilbedelsen af Jahve i den hellige by uden frygt (Watts, 2005b, 541f). Det er dette håbet om en tilværelse i tilbedelse uden frygt og sorg, som er det gennemgående tema i begge de identiske vers (Watts, 2005b, 770). I samme historiske kontekst bruges det i **Esajas 44,22**, hvor det beskrives direkte hvordan Jahve befrier eller løskøber – ”Vend tilbage til mig, for jeg har løskøbt dig” (Esajas, 44,22b) – folket fra kong Kyrus i Babylon. Men her skal betydningen nok snarere forstås som at omvende sig til herren. Jahve har løskøbt sit folk og derfor skal de omvende sig til ham igen og følge ham. Det er et historisk fakta at det rent faktisk var Kong Kyrus, som lod jøderne vende tilbage til Israel efter deres landvarige eksil i Babylon. Her bruges det dog sammen med præpositionen אֶל *al* med 1. persons suffix, hvorved betydning netop bliver ”vend tilbage” eller ”omvend jer tilbage til mig”.

I **Esajas 49,5-6** ”...for at føre Jakob tilbage...” og ”...skal genrejse Jakobs stammer...”. Her bruges שׁוּב *shuw* igen med henvisning til historien om Kong Kyrus, der skal overtale til at løslade sine jødiske slaver fra Babylon. Både 44,22, som jeg behandlede ovenfor, og 45,4a genlyder i passagen med sin tanken om Jahves udvalgte folk, der bliver genoprettet (Watts, 2005b, 737).

**Esajas 52,8** – ”Herren vender hjem til Zion” (Esajas, 52,8b) lyder den danske oversættelse,

men dette er muligvis forkert. שׁוּב *shuw* står nemlig i en infinitiv construct form בְּשׁוּב, og kan derfor enten forstås med Jahve eller Zion som subjekt. Derfor vil det enten betyde at Jahve vender tilbage til Zion eller at Zion vender tilbage til Jahve. Igen spiller det på jødernes og deres Guds hjemkomst til den hellige by, hvor de skal reetableres (Watts, 2005b, 774ff).

### יְשׁוּבָה וְשָׁאֵר i Esajas 7,3:

Hvor scenen i kapitel 6 ikke er helt klar, men i store dele forestiller et forestående eksil, er scenariet i kapitel 7 noget mere tydeligt. Her beskrives den Syrisk-Efremitiske trussel imod Juda efter Kong Uziah's (Azariah) død og hvordan Esajas bliver påbudt at drage til den efterfølgende judæiske konge, Akaz, og råde ham i situationen. Esajas bedes om at tage sin egen søn med, som har det noget specielle navn יְשׁוּבָה וְשָׁאֵר *Shearjashub* og sammen skal de få Akaz til at forholde sig passivt, forblive loyal med Assyrien og ikke alliere sig med Damaskus og Israel imod Assyrien (Esajas 7,4-6). Dette adlyder han til sidst, bl.a. efter løfte om at hans slægt skal fortsætte i tronen, hvilket bliver en fortsat tema for Esajas 7-12 (Watts, 2005a, 113ff). Kapitlet fortsætter tankerne og temaer fra det foregående kapitler – menneskers forhærdelse og manglende evne til at lytte til Jahve – men bringer tematikken om resten mere i fokus (Childs, 2001, 62). Esajas 7,1-9,6 kaldes af Watts ”*signs and sons*”, da temaet netop er sønner og tegn eller profetier. Det skal bemærkes at Esajas 7,3 er specielt i den forstand at det profetiske narrativ giver os en næsten uovertruffen historiske angivelse af fortælling, ved at den angiver både profeten, hans søn og hvilken konge det drejer sig om (Watts, 2005a, 125).

Jeg vil her særligt beskæftige mig med יְשׁוּבָה וְשָׁאֵר *Shearjashub*, som mildest talt er symbolsk ladet og se hvordan dette kan pege på frem mod det nye folk og endda måske være grundlaget for genetableringen af dette. Jeg vil gøre opmærksom på at Childs ikke nævner dobbeltheden i navnet på Esajas' søn i sin kommentarværk.

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-יִשְׁעִיָּהוּ צֶא-נָא לִקְרֹאת אֶחָז אֶת־בֶּן־יְשׁוּבָה בֶּן־דָּוִד

”Og Herren sagde til Esajas: Gå nu for at møde Akaz. Du og Shearyashuv, din søn...”

שָׁאֵר *She'ar*. Afledt af verbet שָׁאֵר som betyder *at blive tilbage* eller *at forblive et sted*. I denne substantiverede form bliver det derfor til *det efterladte* eller *resten*. Sammen med det står יְשׁוּבָה *Yashuv*, som er endnu en substantivering af et verbum, nemlig שׁוּב *shuv* – som betyder *at vende tilbage*. Det er en af de eneste gange, vi hører navnet på Esajas' søn og יְשׁוּבָה וְשָׁאֵר *shearyashuv* kan altså enten oversættes bogstaveligt til ”Resten af Yashuv”, hvis man bruger Yashuv som et navn – f.eks. var det navnet på en af Issakars tre sønner (1. Krøn. 7,1). Men det kan også tolkes meget mere symbolsk som ”resten af den tilbagevendte” eller ”den tilbagevendte rest”. Det kan, som Watts pointerer, forstås enten positivt eller negativt, enten som at ”*blot* en rest skal vende tilbage” eller som ”*i det mindste* skal en rest vende tilbage” og kan yderligere forstås enten fysisk – vendende tilbage fra kamp eller fangeskab – eller som at man vender sig tilbage mod Jahve i anger. Hvis eksilet er i læserens tanker, vil den førstnævnte forståelse af navnet selvfølgelig være mest naturligt, da det i så fald henviser direkte til at folket vender tilbage *til deres hjemland*. Hvis oprør mod Jahve og synd derimod er grundlaget for tolkningen, vil navnet give associationer til anger og omvendelse

*til deres Jahve*. Eftersom kapitler efterfølger tematikken fra de foregående, med afvig fra Jahves bud og synd, er det nærliggende at tillægge navnet den sidste betydning; "... *the announcement that Israel's people are "rebels" whose only hope is change and repentance, it spells hope that at least some of them will turn and be saved*" (Watts, 2005a, 128). (Watts, 2005a, 126ff). Brugen af navnet kan yderligere tolkes som en skærpelse af profetens advarsel. Hvis ikke folket hører på ham, vil de blive udryddet helt, men hvis de lytter og efterlever, vil en del af dem overleve (Barton, 1995, 74)



## שָׁרָא og שְׂאֲרֵית i Esajas og Amos

שָׁרָא *She'ar* og שְׂאֲרֵית *Shee'rit* bruges flere gange igennem Esajas og andre steder i det gamle testamente. Det er et gentagende tema for profeten Esajas og bruges til at beskrive den del af folket, der skal vende tilbage efter eksil eller leve efter ødelæggelsen af folket. Grundlæggende for brugen af udtrykket er at det betegner en drastisk reduktion i antallet af folk – om end det er Juda, Israel eller andre det drejer sig om. Det er oftest brugt sammen med Jahves kompromisløse straf af folket – f.eks. bruges det i Amos 5,3 til at beskrive den kraftige reduktion i størrelsen på folket. *Resten af folket* bliver altså en understregelse og fremhævnning af selve straffen og den rent fysiske konsekvens af denne (Watts, 2005a, 126f).

I **Esajas 4,3** bruges det sammen med הַשְׁמָרָה בְּצִיּוֹן *hashear betzion* – ”den, som er tilbage i Zion” (Esajas 4,3a) og de skal kaldes קָדוֹשׁ *qadosh* hellige. Jerusalems status fremhæves hermed til at være centrummet for Israel nye pagt med Jahve for de overlevende. Dette קָדוֹשׁ *qadosh* har klare paralleller til Esajas 6,13 og ”den hellige sæd”, hvor det dog, ifølge Watts i hvert fald, bruges med en ganske anderledes mening (Watts, 2005a, 75f).

I **Esajas 10,19** bruges שָׁרָא *She'ar* til at beskrive resten efter Jahves straf og dom over Assyrien som resultat af deres gerninger imod hans folk. Det bruges til at afslutte domskastelsen over Assyriens konge – Esajas 10,5-19 – på samme måde som i 14,22 afslutter dommen over Babylon, for deres ugerninger (Watts, 2005a, 187f).

I **Esajas 10,20-23** er שָׁרָא *She'ar* den direkte betegnelse for resten af Jacobs hus, der skal vende tilbage til landet og begynde genopbyggelsen uden at leve i slaveri, men leve sammen med Jahve. Men også her kan hele fortællingen om resten, der skal vende tilbage til Jahve forstås enten som en fysisk tilbagekomst fra eksil til hjemlandet eller som en omvending fra synd og vantro til tro. Men uanset hvad vil Israel og Juda blive ødelagt af Jahve og kun en brøkdel af folkene vil overleve. Enhver anden form for tro på at den politiske eller åndelige situation skal ændre sig, er hermed forkastet og Jahves vilje er gjort helt klar. Folket må acceptere deres retfærdige straf og dem, der er villige og i stand til at vende sig tilbage til Jahve (Watts, 2005a, 192f)

I **Esajas 11,11 og 11,16** bruges שָׁרָא *She'ar* til at betegne alle de forskellige dele af folket, som Jahve for anden gang vil føre ud af fangenskab og forene som sit folk. Denne ordbrug ”for anden gang” understreger det mislykkede forsøg, som Jahve har gjort for at frelse sit folk, ved at de ikke har villet følge ham. Selv efter befrielsen fra Ægypten, har de ikke været i stand til at frelse sig selv ved at hengive sig. Begge steder er det helt tydeligt – pga. den direkte angivelse af hvorfra resten kommer – at der henvises til oplevelsen af det assyriske fangenskab (Watts, 2005a, 216).

I **Esajas 14,22** afslutter den meget lange og omfattende forbandelse og domskastelse over Babylon i Esajas 13,1-14,22. Ødelæggelsen skal være total og ingenting, ikke engang שָׁרָא *She'ar*

skal blive skånet; ”Jeg udrydder Babyloniens navn og rest, slægt og efterkommere” (Esajas 14,22b) (Watts, 2005a, 268).

I **Esajas 14,30** og **15,9** bruges שְׁאֵרִית *Shee'rit* i forbindelse med fordømmelser imod henh. Filistræa og Moab. Der beskrives begge steder, hvordan der efter en lang række ulykker skal være en rest tilbage, som får dødsstødet af Jahve i form af henh. ”...hvad der er tilbage, dræber jeg” (Esajas, 14,30b) og ”...Løver til de overlevende i Moab” (Esajas, 15,9b). Det er vanskeligt at sige hvilken historiske begivenhed, der henvises til som udryddelsen af Moab. Sandsynligvis drejer det sig om en invasion eller angreb fra ørkenen af beduiner eller lignende, der har dannet grund for denne beskrivelse af ulykkerne i landet (Watts, 2005a, 287).

**Esajas 37,4** er en næsten ordret gengivelse af 2. Kong. 19-20, som også beskriver situationen med den judæiske kong Hizkija, der henvender sig til Esajas for at finde styrke til at gøre oprør mod Assyrien omkring 705 f.kr. (Watts, 2005b, 562)

I **Esajas 37,32** bruges שְׁאֵרִית *Shee'rit* i en meget mere positiv kontekst, nemlig for at betegne de overlevende fra Jerusalem, som Jahve vil beskytte mod angreb fra Assyrien. Her spilles der stærkt på parallellen til Esajas' søn Shearjashub og dermed henviser brugen til Esajas 7,3. Hele denne fortælling om Jahves indgriben i Assyriens forestående angreb mod Jerusalem kan enten tolkes bogstaveligt fysisk, som en guddommelig indgriben eller mere symbolsk, som en senere ”teologisering” af tilfældige strategiske beslutninger, som ændrede assyrernes korstog. Uanset hvad, kan man blot konkludere at som profeten havde forudsagt, blev Jerusalem intakt og en rest af folket overlevede (Childs, 2001, 276ff). Verset er på mange måder en forsikring for fremtiden om at Jahve vil holde sit løfte til sit folk og opretholde sit folk igennem denne rest (Watts, 2005b, 571).

I **Esajas 46,3** viser hvordan Jahve fortsat bærer שְׁאֵרִית *Shee'rit* gennem livet, som han har gjort lige siden den gamle pagt med Abraham. Der spilles her også på billedet fra 46,1-2 om de babylonske guder som også bæres, men af lastdyr og okser og hvordan Jahves folk ikke længere skal bære nogen afguder. Jahve vil nu bære sit eget folk. Dette går forud for Jahves formaning om hvordan Israel stadig skal efterleve hans bud og huske deres fortid med eksilet (46,9), ikke tro at Jahves beslutning kan ændres (46,10) og ikke være overmodige (46,12) (Watts, 2005b, 711f).

I **Amos 9,12** bruges שְׁאֵרִית *Shee'rit* også som denne del af folket, som skal genopstå og opretholdes af Jahve. Det er selve begrebet på tilbagekomsten. Tanken om en genkomst og genoprettelse af folket ligger ude i fremtiden for Amos og er, så at sige, toppen af kransekagen. Det bemærkelsesværdige er imidlertid at, i Amos, er det helt grundlæggende tema igennem hele bogen fordømmelse over Israel og først til allersidst bliver denne tanke om en rest, der fortsat skal bestå, præsenteret. Den nationale straf ender med en genoprettelse af den selvsamme nation (Stuart, 1987, 287ff). På samme måde som straffen opfattes udenfor folkets magt i Esajas og det udelukkende er Jahves vilje, der bliver gennemført, er det også her hos Amos Jahve der er den aktive. Folket skal

blot vende sig mod ham og tage imod hans gave, nemlig genoprettelsen (Stuart, 1987, 397f)

Amos 9,11-15 virker på mange som lidt af et paradoks, da den meget lange fordømmelse og fortabelse af hele folket, afsluttes så kortfattet og vendes 180 grader rundt. Dette har også fået flere til at argumentere for at denne positive og håbefulde afslutning Amos er en senere post-eksilsk tilføjelse til bogen. Gerhard von Rad brugte på denne måde afslutningen til at argumentere for hans samlede billede af at formålet med profetskrifterne var en omformulering og forstærkning af forholdet mellem Israel og Jahve (von Rad, 1968, 108f). Både Stuart og Watts mener dog imidlertid at Amos 9,11-15 ikke nødvendigvis behøver at være post-eksilsk, pga. henvisningerne til stednavnene, ifølge Stuart, mangler det senere *mater lectionis waw*, som blev tilføjet stednavne op igennem det 6. århundrede f.kr. (Stuart, 1987, 397).

## Træanalogien – Esajas 11,1-10

Igennem den første del af Esajas, har der været flere forskellige temaer under opbyggelse. Bl.a. folkets frafald fra Jahve, som jeg beskrev tidligere, og hvordan der skal efterlades en rest efter straffen for denne synd. I kapitel 9,1-6 blev håbet om en ny konge på Davids trone præsenteret og her genoptages denne tanke og på mange måder kan man sige at første del af Esajas kulminerer i disse vers (Childs, 2001, 102).

Der spilles stærkt på paralleller til Davidsrigets kongerække med ordbrugen ”roden til Isaj”, som i f.eks. Salme 2; 21; 45; 2. Sam. 7 og 1. Kong. 2-3. Generelt for alle disse passager er hvordan de beskriver Davids evne til at efterleve Jahves bud og det er denne stolte tid i kongerække, som er grundlaget for dette kapitel. Ved at genoprette denne kongeslægt, vil Jahve genindføre den fred og retfærdighed blandt hans udvalgte folk (Watts, 2005a, 210ff). Der gives helt klare eksempler på hvordan den nye konge skal regere, nemlig ved at besidde ”Jahves ånd” (11,2) og ”frygt for Jahve” (11,2c-3a), som vil resultere i ”retfærdighed for folket” (11,4a) og give ham ”autoritet” (11,4b). Igennem dette vil han være i stand til at sprede ”bevidsthed om Jahve” (11,2d og 11,9) til hele Jerusalem. Men hvis kongen mistede disse egenskaber og regerede efter sit eget velbehag, ville riget blive omvæltet. Formålet med denne passage er altså at beskrive at Jahves magt og vilje kan gennemføres uden brug af politisk eller militær magt, men ved kløgtighed og karakterstyrke (Watts, 2005a, 212f).

Man ser her, altså, en anden måde hvorpå dette håb om efterladende eller videreførelse af folket, skal komme til at ske. Davids kongehus bliver altså beskrevet ved brug af et billede, der beskriver dem som en træ eller en stub af et fældet træ. Allerede i Esajas 10,33 begynder den såkaldte træanalogi, der beskriver hvordan Jahve vil hugge hele folket ned, som et træ der bliver hugget ned eller beskåret af en skovhugger. Dette bliver her i analogi på Kong Akaz’ regeringstid og de vanskelige tider, landet gennemgår, hvordan nationen er formindsket pga. stridighederne mellem Juda og Israel og hvordan Judas alliance med Assyrien yderligere har mindsket kongens magt. Men den efterladte stub skal blomstre op og bringer dermed nyt håb (Watts, 2005a, 208f).

### Esajas 11,1:

וַיֵּצֵא הָטֵר מִנֵּזַע יֵשִׁי וְנֹצֵר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרֶה :

”Og der skal gå ud *et skud* fra roden til Isaj og *en kvist* fra hans rødder skal blive med frugt”

וַיֵּצֵא *kho’ter*. Det kommer fra en ukendt rod, men betyder *en pind, stang* eller *skud*. Men ordet bruges oftest metaforisk sammenhæng, som f.eks. i Ordsprogenes Bok, hvor det bruges som ”Dårens mund blir et ris for hans hovmod” (Ords. 14,3). Verbet וַיֵּצֵא *yatza* kommer af יָצָא og betyder at gå ud, frem eller at komme ud. I waw-perfektum-formen kan dette enten oversættes som noget, der vil komme til at ske eller som noget der henviser til f.eks. et participium. Watts er her

uenig med Wildberger, som har tolket det som visende til en fremtidig handling, men mener at det bør vise til גְּדוּמִים *geduim* i Esajas 10,33, som er et qal passiv participium, som betyder ”skal blive skåret ned”. På denne måde er det ikke en forkyndelse af en handling, der kommer til at ske i fremtiden, men noget som allerede er i færd med at ske ifølge Watts. Der er stærk forbindelse til de foregående vers 10,33-34 og scenen, som heri blev beskrevet. Betydningen i 11,1 bliver altså, at på trods af ulykken i 10,33-34, hvor folket blev hugget ned, skal der fortsat være håb og *fra* det, som er blevet skåret ned i 10,33-34, vil der skyde et nyt skud frem (Watts, 2005a, 208f). Det har dog været stor uenighed om i hvilken grad disse to dele kan læses sammen eller ikke. Nogle mener at 11,1 *kan* læses som den direkte videreførelse af 10,33-34, mens både Barth og Vermeulen mener at 11,1 bruges som antitest til 10,33-34 – den lille stump, der skal vokse frem kontra de store voksne træer, der bliver fældet. De ser begge 10,33-34 som en videreførelse af tidligere tekster i Esajas, der beskriver grunden til straffen, henh. 2,9-14 (Barth) og 10,5-14 (Vermeulen) (Nielsen, 1998, 125f).

נֶצֶר *Net'zer* er afledt af roden נָצַר som betyder at vogte, beskytte eller værne om. נֶצֶר betyder, i denne substantiverede billedlige form, et afkom eller en efterfølger i botanisk forstand. I denne træanalogi bliver det derfor oftest oversat med *gren* eller *kvist*, hvilket man også ser i Esajas 14,19 og 60,21. נֶצֶר står her sammen med verbet יִפְרֶה *yifreh*, som i mange oversættelser, bl.a. i LXX og Wildberger, er blevet oversat parallelt med יָצָא *yatza* fra sætningen før. Dette er imidlertid forkert, mener Watts og den korrekte oversættelse bør være henh. ”gå ud” og ”blive med eller bære frugt” (Watts, 2005a, 206ff).

Denne brug af נֶצֶר som et billede på folket der skal blomstre op igen som et træ er et gennemgående tema hos Esajas. Denne billedbrug er bestemt ikke tilfældig og det giver profeten en glimrende mulighed for at formidle hovedtemaet i sin profeti – nemlig at folket vil kunne blive ødelagt, men stadig blomstre op igen. Han relaterer herved profetien om ødelæggelsen til noget alle kendte til – et træs liv og mulighed for overlevelse. Samtidig som han beskriver at Jahve har planlagt *både* undergang og frelse for sit folk i en næsten organisk organisering (Nielsen, 1989, 71ff). Træet, som analogi, er et meget nærliggende og stærkt anvendt billede, da det var noget alle kendte til. Både som brugsmateriale i bygninger osv., men også som kilde for mad, frugt og vin og dermed liv (Nielsen, 1989, 74ff).

Nielsen tolker denne kendskab og organiske forståelse af forholdet ind i hendes tolkning af forholdet mellem 10,33-34 og 11,1. Ved først at være store mægtige træer, der derefter bliver fældet, for derefter at spirre frem igen fra et lille skud, bliver forbindelse til Job tydelig. Esajas beskriver med dette billede hvordan der skal skyde et nyt folk frem fra Isajs stub. Det er det samme billede, som bruges i Jobs Bog, når det beskrives: ”For et træ er der håb, hvis det fældes, kan det skyde op igen” (Job 14,7) (Nielsen, 1998, 131).

Brugen af גֵּזָא *geza* er ret unik for gammel testamente, da det kun forekommer to andre

gange, i henh. Esajas 40,24 og Job 14,8. Her bruges det til at beskrive den nye konge som skal komme fra "Isajs rod". Bemærkelsesværdigt er også at Esajas her ikke henviser til en videreførelse af Davidslægten, som er normalt i beskrivelser af nye konger, men henviser til en *ny David*, der skal føres Israel tilbage til fordums storhed (Nielsen, 1998, 132f).

### Delkonklusion:

Som jeg her, i den semantiske del af min opgave, har vist er brugen af de belyste begreber noget forskellig og kan derved give mulighed for forskellige oversættelser og forståelser.

Grundliggende kan man sige at שׁוּׁׁׁ *shuw* bruges i to forskellige former og betydninger igennem Esajas 1-12. En, som henviser til den direkte fysiske tilbagekomst fra et sted til et andet – i jødernes tilfælde og i den traditionelle tolkning – fra eksilet enten i Assyrien eller i Babylon. I den samme kontekst bruges det også til at beskrive hvordan folket er blevet løskøbt af Jahve til igen at være et frit folk, der kan tilbede deres Gud i deres hellige by Jerusalem (35,10; 44,22; 49,5-6; 51,11 og 52,8). Det er naturligt at den post-eksilske læser vil have fået store associationer til opholdet i eksil, når han har hørt beskrivelsen af hvordan landet skulle tømmes for indbyggere og folket brændes ned som træer uden anden efterladenskab end en gold stub til at danne grundlaget for genoprettelsen af nationen. En sådan beskrivelse vil unægteligt også have ledt tankerne hen på ødelæggelsen af templet i 597 af Babylon før eksilet. Childs mener på denne måde, at hele kapitel 6 bør ses som resultat af en kanonisk læsning af alle profetværkerne, der viser hvordan billedet af Jahves straf og oprettelse af Israel bliver mere og mere detaljeret (Childs, 2001, 58).

Den anden måde, hvorpå שׁוּׁׁׁ *shuw* bruges er til at beskrive den religiøse omvendelse fra én forkert eller ond vej til den rette og gode vej. Det er denne brug af שׁוּׁׁׁ *shuw*, som jeg mener er den mest interessante i den tidlige pre-eksilske Esajas og derved toner der sig et billede frem af Jahves straf, som ikke nødvendigvis og absolut forudsætter et ophold i eksil. I Esajas 6,9-13 mener jeg at kunne se en sådan brug af שׁוּׁׁׁ *shuw*. Det paradoksale forhold mellem Jahve og hans folk bliver her beskrevet utrolig interessant. I 6-9-10 henvises til folkets forhærdelse, som er blevet påført dem af Jahve uden deres viden. Folket vil ikke være i stand til at lytte til Esajas og vil blive straffet uanset hvad. Både hos Amos og her hos Esajas finder vi denne absolutte og betingelsesløse straf for folkets synder. Der forekommer altså, på denne måde, tre forskellige ”lag” indenfor læsningen og konstruktionen af Esajas 6,9-13: 1) 6-9-11 beskriver en udryddelse uden nogen form for genkomst eller nåde og Jahve som den aktive part i både at forhærde folket og straffe dem. 2) 6,12 beskriver folket der skal fjernes fra landet – de skal altså ikke bare udryddes, men fjernes. 3) 6,13, der noget kryptisk bringer tanken om en genkomst frem ved at sige, at der skal skånes en hellig sæd. Hvis man ikke læser eksilet ind i teksten, bringer 6,13 en yderst sofistikeret mulighed for afslutning på Jahves straf på banen. Hvis en tiendedel at folket skal omvende sig til Jahve, vil disse danne grundlaget for genoprettelsen af nationen – blive den hellige sæd.

Spørgsmålet er egentlig slet ikke om folket skal straffes eller ej, men bliver snarere i hvilken form denne straf skal komme. Her får vi to forskellige muligheder i Esajas 6,9-13: I 6,11-12 beskrives hvordan ødelæggelsen skal blive total og alle mennesker skal fjernes – muligheden for et eksil er hermed præsenteret. Vi hører ikke noget om hvor folket skal flyttes hen, men man kunne

forestille sig at der henvises til en deportering efter Assyriens invasion omkring 700 f.kr., som var meget anvendt strategi for Assyrien. I den post-eksilske kontekst, vil dette vers selvfølgelig lede tankerne hen på det netop afsluttede eksil i Babylon, som lå omkring 100 år efter.

Hvem det er, som skal vende tilbage, bliver oftest beskrevet med  $\text{רְשָׁיִם}$ . Det er helt klart og uden tvivl igennem hele Esajas, at den forestående straf er endelig og ikke kan ændres. Den udbredte tematik om *resten*, der skal komme igen eller blive efterladt, underbygger blot dette tema og bringer det igen og igen ind i læserens bevidsthed. Resten, der skal vende tilbage forudsætter selvfølgelig at store dele af befolkning er blevet udryddet, hvilket forklarer den tvetydige og negative tone i mange af beskrivelserne, på trods af et vist håb (Barton, 1995, 74).

$\text{רְשָׁיִם}$  bruges i flere sammenhænge til at beskrive den rest, som skal være tilbage efter Jahves straf af andre nationer eller byer, som f.eks. Babylon eller Assyrien i Esajas 14,30; 15,9; 10,19 og 14,22. Andre steder bruges det mere positivt henvendt imod den del af det jødiske folk, som skal genopstå. F.eks. i 4,3 beskrives de overlevende i Jerusalem og hvordan de skal kaldes hellige. Det er uklart hvad det er de skal være overlevende efter, men kan tydes som Jahves straf – enten i form af udryddelse, krig eller muligvis et eksil. Også i 10,20-23 beskrives hvordan Israels rest ikke længere skal støtte sig til Assyrien, men til Jahve i stedet, efter Jahves massive straf over Assyrien. Dette kan passe udmærket ind i den historiske kontekst for den tidlige Esajas, nemlig med Assyrien som den store nationale trussel og urolighederne under Judas Kong Akaz. Den senere direkte konflikt mellem Assyrien og Jahves folk, bliver temaet igen i 11,11 og 11,16, hvor  $\text{רְשָׁיִם}$  beskriver den rest, som skal vende tilbage *fra* Assyrien, hvilket tyder på et assyrisk eksil også.

Ligeledes bliver det indbegrebet af Jahves forsikring i forbindelse med den nye pagt mellem folket og Jahve i 37,32 og 46,3, der beskriver hvordan en rest skal vende tilbage fra Babylon og omvende sig til Jahve og på nyt oprette pagten. Grundliggende for brugen af  $\text{רְשָׁיִם}$  i forbindelse med det jødiske folk er, at det bliver en forsikring om at Jahve fortsat vil være deres Gud og ikke skal glemme deres pagt – Jahve vil fortsat være del af sit folk og beskytte dem!

Jødernes grundliggende verdensbillede bliver overført til træanalogiens meget organisk sammenhængende beskrivelse af hvordan ødelæggelse og genoprettelse hænger ligeså tæt sammen som naturens cyklus. Som både Barth og Vermeylen er enige om er 10,33-34 kulminationen på et forhold, som er beskrevet meget tidligere i Esajas, nemlig assyrerkongens stolthed, som Assyrien derfor bliver straffet for. 11,1 beskriver herefter hvordan Isajs slægt vil skyde frem og derved danne grundlag for en ny storhedstid i Israel, med stærke paralleller til Davidsrigets storhed. Det tilbagevendende tema for Esajas bliver herved endnu engang slået fast: På trods af den forestående ulykke og på trods af at den regerende konge vil mislykkes, er håbet ikke tabt og nationen vil genopstå.



## **Konklusion**

Der har, som nævnt tidligere i opgaven, længe været tradition for at anse Esajas som en kraftigt redigeret tekst med et utal af tilføjelse og udvidelse, der gjorde det vanskeligt at læse teksten sammenhængende og uden store forbehold. Denne holdning har dog indenfor de sidste 10-15 år ændret sig efter at kritiske studier blev interesseret i at se på teksten som helhed frem for den redaktionsmæssige aspekt af tilblivelsen, selv om man dog fortsat skelner mellem Esajas 1-39 og 40-66 som to adskilte dele (Barton, 1995, 105ff). På trods af denne udvikling, mener jeg dog, at der fortsat er visse klare indikationer, der viser til at der rent faktisk er sket en redaktion af Esajas 1-39 i den post-eksilske tid, som man er nødt til at være opmærksom på.

I min indledning beskrev jeg hvordan jeg mente at kunne finde en pre-eksilsk frelsesforståelse hos Esajas, som ikke forudsætter et ophold i eksil og en genoprettelse af nationen, som kunne ske uden af Jahve sendte folket i eksil. Dette har vist sig vanskeligt, eftersom der er meget få klare indikationer af en sådan pre-eksilsk opfattelse og forståelse af Jahves forhold til folket, i den tidlige Esajas. De forskellige grundbegreber jeg har undersøgt igennem opgaven har vist sig brugbare til at belyse hvordan f.eks. **שָׁמַח** bruges til både at beskrive det jødiske folks tilbagevendelse fra eksilet, men også f.eks. Assyriens *rest*, når Jahve straf af dem er ovre. Når det bruges til at beskrive det jødiske folk, ligger pagten med Jahve og dermed det vedvarende håb for nationens fortsatte fremtid implicit og som det altoverskyggende fokus for brugen. På samme måde er håbet også grundelementet i træanalogien, som præsenterer den nye konge og leder for det jødiske folk, som skal tage den stolte Davidstradition med sig ind i folkets nye tid med Jahve i Jerusalem.

**שָׁמַח** bliver, som vist, brugt i to forskellige grundformer, enten som tilbagevendende i den rent fysisk og praktiske forstand, men også som at folket kan omvende sig fra deres onde vej og vende tilbage til Jahve. Det er imidlertid oftest brugt i direkte forbindelse med opholdet i eksil og kan kun sjældent tolkes som omvendelse til Jahve. Ved at tolke det som omvendelse, viste jeg i Esajas 6,9-13 at der forekommer flere forskellige lag i teksten, som kan give mulighed for interessante tolkninger. Et muligt pre-eksilsk lag, som beskriver enten kun ødelæggelse eller evt. en tiendedel, der omvender sig og derved danner grund for det nye folk. Desværre er der ikke nogen af disse passager, der eksplicit peger mod en pre-eksilsk kontekst, hvilket gør en sådan tese til en teoretisk hypotese, i bedste fald.

Men selv om man ikke nødvendigvis finder en klar pre-eksilsk frelsesforståelse, der ikke forudsætter et eksil, finder man stadig tegn på et imponerende arbejde indenfor de gammeltestamentlige tekster. Der er foregået en udpræget redaktion – både i den pre- og post-eksilske periode. Denne redaktion har formået at tilpasse betydningsfulde pre-eksilske tekster med deres iboende teologiske overvejelser, ind i et anderledes og mere udviklet tekstkorpus og teologisk tankegang.

*"The authors of antiquity were artisans rather than artists"* (van der Toorn, 2007, 5) skriver van der Toorn i sin bog. Igennem denne fremstilling af skrivertraditionen, mener jeg, at man kan finde mange spændende perspektiver at anvende på profetlitteraturen. Hvis den tidlige Esajas' orakler og profetier er blevet hørt og nedskrevet på hans egen tid og derved er blevet del af skrivertraditionen i Israel og Juda, kan det have undergået interessante ændringer og udvikling. Denne udvikling ligger lige foran øjnene på os, i form af den overleverede tekst, som vi finder i kanon. Desværre kan vi, i langt de fleste tilfælde, kun teoretisere om hvordan skriversne har arbejdet med teksterne i datiden samfund, men helt indtil kanoniseringen af den hebræiske bibel er det sikkert at sige at arbejdet har været intenst og dybdegående.

Gerhard von Rad og Donald E. Gowan brugte jeg som repræsentanter for bibelforskningens måde at behandle denne tekstgenre på. Igennem Gowan viste jeg hvordan man selv med to tekster som Ny og Gammel Testamente, som er så tæt forbundet som de er, fortsat er nødt til at skille mellem dem og er nødt til at holde fokus på hver tekst for sig. Hvis ikke, risikere man at læse dem faretruende tæt sammen, hvilket ikke er gavnligt for nogle af teksterne. Gerhard von Rad, derimod, formåede at danne en symbiose mellem de to testamenter med den typologiske genfortolkning, som foregår op igennem Gammel Testamente, at kunne læse Ny Testamente som en relevant genfortolkning af pagten mellem Gud og mennesker.

## **Bibliografi**

### **Bøger:**

- Auld, A. Graeme, 1990, "*Amos – Old Testament Guides*"  
Sheffield Academic Press, England
- Barton, John, 1995, "*Isaiah 1-39 – Old Testament Guides*"  
Sheffield Academic Press, England
- Childs, Brevard S., 2001, "*Isaiah*" fra serien "The Old Testament Library",  
Westminster John Knox Press, Kentucky
- Gowan, Donald E., 1998, "*Theology of the Prophetic Books – The Death and Resurrection of Israel*", Westminster John Knox Press, Kentucky
- Hoppe, Leslie J., 1992, "*Israel, History of (Post-monarchic Period) (558-567)*" i "*The Anchor Bible Dictionary*", Volume 5, David Noel Freedman (Editor-in-chief), Doubleday, New York
- Huffman, H.B., 1992, "*Prophecy (ANE)*" (477-482) i "*The Anchor Bible Dictionary*", Volume 5  
David Noel Freedman (Editor-in-chief), Doubleday, New York
- Kvanvig, Helge S., 1999, "*Bibelsk Historie og Historisk Bibel*",  
Høyskoleforlaget, Kristianssand
- McKinion, Steven A. (Red.), 2004, "*Ancient Christian Commentary on Scripture*",  
InterVarsity Press, Illinois
- Nielsen, Kirsten, 1989, "*There is Hope for a Tree – The Tree as Metaphor in Isaiah*"  
Sheffield Academic Press, Oversættelse af "*For et træ er der håb: Om træet som metafor i Jes. 1-39*", 1985, Gads Forlag, København
- Schmitt, John J., 1992, "*Prophecy (Preexilic Hebrew) (482-489)*" i "*The Anchor Bible Dictionary*",  
Volume 5, David Noel Freedman (Editor-in-chief), Doubleday, New York
- Seitz, Christopher R., 1992, "*Isaiah*" (472-488) i "*The Anchor Bible Dictionary*", Volume 5  
David Noel Freedman (Editor-in-chief), Doubleday, New York
- Stuart, Douglas, 1987, "*Hosea-Jonah*" fra serien "Word Biblical Commentary"  
Word, Incorporated, Waco
- von Rad, Gerhard, 1968, "*The Message of the Prophets*", SCM Press Ltd, London.  
Translation of "*Die Botschaft der Propheten*", 1967, Siebenstern Taschenbuch Verlag.
- Watts, John D. W., 2005a, "*Isaiah 1-33*" fra serien "Word Biblical Commentary"  
Thomas Nelson Publishers, Nashville
- Watts, John D. W., 2005b, "*Isaiah 34-66*" fra serien "Word Biblical Commentary"  
Thomas Nelson Publishers, Nashville